اشاعت نمبر: ۱۷۵

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الزکاۃ و کتاب الصوم

مرتب

مفتی نور الحق بن شبیر احمد دوحدی، متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی و مہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۷۵

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الزکاۃ وکتاب الصوم

مرتب

مفتی نور الحق بن شبیر احمد دوحدی، متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

◆ کتاب کا نام: المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی (کتاب الزکاۃ وکتاب الصوم)

◆ مرتب: مفتی نور الحق بن شبیر احمد دوحدی

متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

◆ حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

(بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

◆ زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

◆ سن اشاعت: ذی قعدی ۱۴۴۲ھ مطابق جون، ۲۰۲۱

◆ اشاعت نمبر: ۱۷۵

◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR

AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.

GUJARAT. INDIA. 392150

TEL : 02644-220786

jamiahjambusar@gmail.com

فہرست عناوین

فہرستِ مطالب

عرضِ ناشر

جناب حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

علامہ ابن عابدین شامیؒ کے حاشیہ ردالمحتار کی اہمیت، فقہِ حنفی میں اس کی اعلی حیثیت اور افتاء وقضاء میں اس کی مرجعیت؛ نا قابل انکار حقیقت ہے۔ اہلِ علم، خاص کر اصحابِ افتاء کے لیے یہ کتاب تعارف کی محتاج نہیں، بلکہ اس کتاب کی معرفت ہی اہلیتِ افتاء کی شرطِ اول ہے۔ علامہ شامی کے تبحرِ علمی، وسعتِ مطالعہ، دقتِ نظر، بلوغِ فکر، حزم واحتیاط اور اس پر مستزاد خدادادفقاہتِ نفس کے طفیل یہ کتاب فقہی قواعد کا سرمایہ، فوائد کا خزانہ، تصحیح وترجیح کا پیمانہ اور جزئیات کا گنج گراں مایہ ہے۔ اور کسی نے اس کتاب کا یہ وصف بالکل صحیح بیان کیا ہے: أفضل ماکتبه المتأخرون فی فروع الحنفیه۔

بقول علامہ شامی تنقیح عبارات، توضیحِ اشارات، بیانِ معتمد کا اہتمام، نقد واعتراض اور جواب وتاویل، قدیم وجدید مشکل مسائل کی ایسی عقدہ کشائی جو آج تک کسی نے پڑھی نہ سنی، متقدمین کی نقول سے بھرپور، متاخرین کی کتب کا خلاصہ اور نوازل وحوادث سے متعلق خصوصی رسائل کے حوالوں سے آراستہ؛ یہ کتاب اسماً وفعلاً 'رد المحتار علی الدر المختار' ہے۔ یعنی صحیح حکمِ شرعی کی دریافت میں حیران و پریشان شخص کو اس کے مقصود تک رہ نمائی کرنے والی ہے۔ (شامی، آخر کتاب الحدود)

اس کتاب کے متعلق مزید کچھ کہنا دن کی روشنی میں دن کی خبر دینا ہے۔ بس ایک نکتہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں، جو علامہ شامی کے کلام سے ہی ماخوذ ہے۔

مقدمہ میں علامہ حصکفیؒ کے ایک جملہ: کم ترک الأول للآخر کی وضاحت

کرتے ہوئے آپؒ نے عنوان لگایا ہے : فضل کتب المتاخرین علی کتب المتقدمین۔اور پھراس ضمن میں فرماتے ہیں:

’’اس حقیقت کا آپ بھی اعتراف کریں گے کہ متاخرین کی کتابیں،متقدمین کی بہ نسبت ضبط واختصار،جمعِ مسائل اورسلاستِ الفاظ کے اعتبار سے فوقیت رکھتی ہیں،اوروجہ اس کی یہ ہے کہ متقدمین کی فکریں استنباطِ مسائل اوراقامتِ دلائل میں صرف ہوتی تھیں ،جب کہ متاخرین؛اپنے متقدمین کے کلام کی تنقیح کرتے ہیں،اجمال کی تفصیل،اطلاق کی تقییداورعبارت کی جامعیت واختصار پرتوجہ دیتے ہیں،ان کے اختلاف سے واقفیت کے بعد معمول بہ حکم کی وضاحت کرتے ہیں،گویا متاخرین فقہاء دلہن کوسنوانے والی عورت کی طرح ہیں،کہ عمرِ نکاح تک دلہن کی پرورش گرچہ اس کے اہلِ خانہ کرتے ہیں،مگر شوہر کے سامنے پیش ہونے کے لیےتو آخریہی اس کوسنوار کربھیجتی ہے۔‘‘

یہ علامہ شامیؒ کا کلام ہے،جس میں کئی وجوہات سے کتبِ متاخرین کا کتبِ متقدمین سے افضل ہونا بیان فرمایا ہے۔البتہ اس کے بعد کلام کوسمیٹتے ہوئے یہ فرما گئے کہ ’’بہرحال متقدمین کی فضیلت سے انکارنہیں ہوسکتا۔اور بادل گرچہ سمندر پراپنی سخاوت کا مینہ برساتا ہے،مگر یہ اس کا احسان ہرگزنہیں،کیوں کہ بادل کی یہ سخاوت بھی آخرسمندر کا ہی عطیہ ہے۔‘‘

اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ متاخرین کی کتابیں اگردرج بالا اوصاف کی حامل ہوں تو متقدمین کی کتابوں پرفضیلت رکھتی ہیں۔اور میں کہتا ہوں کہ اس معیار پرکھری اترنی والی کسی بھی کتاب کے متعلق اختلاف رائے ہوسکتا ہے،مگرخود علامہ شامیؒ کے حاشیہ رد المحتار کے متعلق فقہاء احناف ہی نہیں،پوری دنیائے فقہ وفتاوی بہ یک زبان متفق ہیں کہ اس ایک کتاب نے حنفی مفتیوں کومتقدمین کی کتب سے بے نیاز کردیا ہے۔

میرے اس کلام کا خلاصہ دو باتیں ہیں: (۱) کتبِ احناف میں، خاص کر کتبِ متاخرین میں اس کتاب کا مقام بہت بلند ہے۔(۲)اور جیسا کہ میں نے شروع میں لکھا ہے، اس کتاب کی معرفت، واقفیت اور حل وفہم کی استعداد؛اہلیتِ افتاء کی شرط اول ہے۔اوران ہی دو باتوں کی بنیاد پر اس کتاب کے کچھ ابواب تدریبِ افتاء میں سبقاً و درساً بھی پڑھائے جاتے ہیں۔

امسال جب جامعہ کے شعبۂ تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا عنوان طے کرنے میں 'مطالبِ شامی' کوحل کرنے کی رائے سامنے آئی تو ایسا لگا کہ طلبہ کے لیے اس سے بہتر عنوان شاید کوئی دوسرا نہیں ہوسکتا اور یہ عنوان متعین کر دیا گیا۔ چاروں طلبہ میں مختلف ابواب تقسیم کیے گئے۔اور امسال جس قدر ابواب اور مطالب مکمل ہوئے،ان کو حسبِ معمول جامعہ کی طرف سے شائع کیا جارہا ہے۔

چاروں طلبہ عزیز: مولوی زبیر،مولوی فیضان،مولوی نورالحق اور مولوی اختر حسین سلمہم اللہ کو مبارک باد دیتے ہوئے نصیحت کرتا ہوں کہ آئندہ بھی اس طرح تحقیق وتالیف کا سلسلہ باقی رکھیں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ رب العزت انہیں ایسے مزید علمی کاموں کی توفیق سے نوازے۔آمین۔

اس موقع پر تمام علماء وطلبہ کرام سے عموماً، اور 'ردالمحتار' سے مزاولت رکھنے والے حضرات یعنی قابل احترام بزرگ اربابِ افتاء سے خصوصی درخواست ہے کہ ضرورت نہ ہونے کے باوجود محض ہماری رہ نمائی اوراصلاح کے مقصد سے بھی اس کتاب پر ضرور نظر فرمائیں ۔اصلاح سے مطلع فرمائیں اوراگر کچھ خوبی نظر آئے تو طلبہ کرام کو حوصلہ افزائی سے نوازیں۔والسلام

مفتی احمد دیلوی،خادم،جامعہ ہذا۔

تقریظ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

تیرہویں صدی ہجری کے محققین فقہائے حنفیہ میں ایک نمایاں نام محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ) کا ہے، جو علامہ ابن عابدین شامیؒ یا علامہ شامیؒ سے مشہور اور متعارف ہیں، موصوف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں، فقہ حنفی کے اہم متون میں سے ایک "تنویر الابصار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن عبداللہ المعروف بالتمرتاشی، ۹۳۹-۱۰۰۴ھ) کی شہرۂ آفاق شرح "الدر المختار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن علی المعروف بالحصکفی، ۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ) پر تحریر کیا گیا آپ کا لاجواب اور بے مثال حاشیہ "رد المحتار علی الدر المختار" آپ کی حیاتِ جاویدانی کا سبب ہے، جس کی عظمت نام سے ہی معلوم ہوجاتی ہے، یعنی حیران و پریشان اور شک وتردد میں مبتلا ایک طالب علم کو منتخب اور چنے ہوئے موتی کی طرف لوٹانا۔

یہ کتاب تخصص وتدریب فی الافتاء کے طلبہ ءکرام اور فتاوی نویسی میں مشغول مفتیان کرام کے یہاں بڑی اہمیت اور امتیازی مقام کی حامل ہے۔

علامہ شامیؒ دیگر فقہائے حنفیہ سے متأخر ہیں، اس لئے مذکور الصدر کتاب میں بارہ صدیوں کے فقہائے امت کی محنت وتدقیقات کا نچوڑ آگیا ہے، نیز علامہ موصوف کی احتیاط پسند اور تحقیق آشنا طبیعت نے کسی بھی عبارت کو نقل کرنے سے قبل اصل کتاب کے مراجعت کے التزام نے کتاب کو مستند اور قابل اعتماد بنا دیا ہے،

متقدمین ومتأخرین فقہاء کے اقوالِ مختلفہ میں تطبیق اور ترجیحِ راجح نے کتاب کے حسن کو ایسا دو بالا کر دیا ہے کہ ایک مفتی یا طالب افتاء کو اس کتاب سے کبھی استغنا حاصل نہیں ہوسکتا۔

ردالمحتار کی ایک بڑی خصوصیت اس کے مطالب ہیں، علامہ موصوف نے کسی بھی باب کی اہم بحث اور مسائل کو "مطلب فی کذا" کے عنوان سے مستقلاً علاحدہ طور پر ذکر فرمایا ہے، جس میں آپ نے اہم مسائل، نادر تحقیقات اور متعلقہ مسئلہ کی مختلف گوشوں کو اجاگر فرمایا ہے، چوں کہ بالعموم مطالب میں مذکور مسائل اہم ہونے کے ساتھ دقیق بھی ہوتے ہیں، جس کے سبب بسا اوقات طلبۂ عزیز؛ بل کہ نو آموز مفتیان کرام کو بھی ان کو سمجھنے میں دقت اور پریشانی لاحق ہو جاتی ہے، بنا بریں ضرورت تھی کہ "رد المحتار" میں مطالب کے عنوان کے تحت مذکور احکام و مسائل کو وضاحت کے ساتھ آسان اور عام فہم زبان میں مستقل طور پر ترتیب دیا جائے۔

بڑی مسرت اور خوشی کا مقام ہے کہ اس ضرورت کو برادر مکرم مولانا مفتی فرید احمد صاحب کاوی زید مجدہ (استاذ جامعہ، جمبوسر) نے محسوس فرمایا اور ان کے اشراف اور زیر نگرانی لکھے جانے والے جامعہ کے شعبۂ تدریب الافتاء کے طلبۂ کرام کے سندی مقالوں میں اس عنوان کو تجویز کیا؛ اسی کے مدِ نظر درجۂ تدریب الافتاء سال دوم (۱۴۴۲ھ) میں زیرِ تعلیم طلبۂ عزیز: مولوی زبیر آمودی، مولوی فیضان مانگرولی ،مولوی نورالحق دوحدی اور مولوی اختر آچھودی کے ذمے یہ اہم کام مختلف ابواب کو منتخب کرتے ہوئے سپرد کیا گیا، پیشِ نظر مجموعہ اسی کا ثمرہ ہے۔

یہ کام چوں کہ جواں سال اور میدانِ تحریر میں قدم رکھنے والے نو آموز فضلاء

کا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ زبان وبیان ایک منجھے قلم کار کا ساشستہ نہ ہو، پر یہ نقش اول بھی طلبۂ افتاء اور علماء کرام اور مفتیان عظام کے لئے قیمتی سوغات ہے۔

میں اس موقع پر برادرم مفتی فرید صاحب کے حسن انتخاب وعرق ریزی پر جذبات تشکر وامتنان کے ساتھ مبارک باد پیش کرتا ہوں، اور عزیزی القدر مولوی نور الحق بن شبیر احمد دوحدی سلمہ کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو قبول فرمائے، ہمت وحوصلہ کے ساتھ مزید محنت کرنے اور آگے بڑھنے کی توفیق وسعادت سے بہرہ ورفرمائے، میدانِ قلم کو سرکرنے کے لئے ہمہ تن متوجہ ہونے کے لئے موفق بنائے، اور علم وعمل میں برکت عطا فرمائے۔آمین۔

کتبہ: العبد اسجد دیولاوی

(خادم حدیث وفقہ، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

۹/ ذوقعدہ/ ۱۴۴۲ھ

تمہید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

'حاشیۃ ردالمحتار علی الدرالمختار شرح تنویر الابصار' کے نام سے موسوم اور شامی، فتاوی شامی، حاشیہ ابن عابدین، ردالمحتار؛ وغیرہ ناموں سے معروف؛ فقہِ حنفی کی یہ عظیم الشان اور مایۂ ناز کتاب؛ مروجہ طباعتوں اور اصطلاحِ عام کے اعتبار سے چھ کتابوں کا مجموعہ ہے:

(۱) جامع البحار و تنویر الابصار (۲) الدرالمختار شرح تنویر الابصار (۳) حاشیۃ ردالمحتار علی الدر المختار؛ اصل مسودہ کا وہ حصہ جس کی علامہ شامی رحمہ اللہ نے خود تبییض و تنقیح فرمائی۔ یعنی از اول تا شتی القضاء (کتاب القضاء کے مسائل شتی کے وسط تک) اور از کتاب الاجارہ تا ختم کتاب۔ (۴) حاشیۃ ردالمحتار کا غیر مبیّض باقی حصہ (وسط مسائل شتی از کتاب القضاء تا کتاب الھبۃ ختم)۔ اس حصہ کو مصنف کے مسودہ سے من وعن تجرید کر کے کتاب میں شامل کیا گیا ہے۔ (۵) اس غیر مبیّض حصہ کا تکملہ: قرۃ عیون الاخیار (۶) تقریرات الرافعی۔ ذیل میں اس کی مختصر تفصیل درج کی جاتی ہے۔

(۱) شیخ الاسلام شمس الدین محمد بن عبداللہ بن احمد تُمُرتاشی (۹۳۹ھ-۱۰۰۴ھ/ ۱۵۳۳ء-۱۵۹۶ء) کا مشہور فقہی متن: 'تنویر الابصار و جامع البحار'۔ بقول علامہ

شامیؒ یہ فنِ فقہ کی جلیل القدر، کثیر النفع، محقق ترین اور بابرکت کتاب ہے۔

(۲) مفسر، محدث، فقیہ، اصولی، نحوی: علاء الدین محمد بن علی بن محمد بن علی، حصنی، معروف بہ 'حصکفی' (۱۰۲۵ھ-۱۰۸۸ھ/ ۱۶۱۶ء-۱۶۷۷ء) کی 'الدر المختار شرح تنویر الابصار'۔ شارح کے بقول ضبط وتصحیح اور جامعیت میں اعلی مقام رکھنے والی تمرتاشی کی کتاب تنویر الابصار کے طفیل موضوع کتاب یعنی علمِ فقہ بہتی نہروں اور شگفتہ پھولوں کا ایسا باغ بن گیا تھا، جس سے تحقیق وتدقیق کے فرحت بخش اور حیرت انگیز ثمرات وفوائد حاصل ہوتے تھے۔ اسی لیے انہوں نے اپنا حاصلِ حیات اس پر خرچ کرنے کا فیصلہ کر کے اس کو شرح نویسی کے لیے منتخب فرمایا، مگر باب الوتر تک پہنچ کر جب مسودہ کی تبییض کی اور انہیں اندازہ ہوا کہ اس معیار سے تو یہ شرح دس بڑی جلدوں پر مشتمل ہو جائے گی، تو اس مفصل شرح کو چھوڑ، دوسری مختصر شرح شروع کی، جس کا نام 'الدر المختار شرح تنویر الابصار' رکھا۔

(۳) سید محمد امین بن عمر بن عبد العزیز بن احمد بن عبد الرحیم بن نجم الدین بن محمد صلاح الدین 'عابدین' (۱۱۹۸ھ-۱۲۵۲ھ/ ۱۷۸۴ء-۱۸۳۶ء) کا الدر المختار پر تحریر کردہ مشہور حاشیہ جس کا صحیح اور مکمل نام: 'حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار' ہے۔

بقول علامہ شامیؒ: آفاقِ عالم میں نصف النہار کے سورج سے بھی بڑھ کر شہرت رکھنے والی اس کتاب پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے تھے۔ طویل وضخیم مجلدات جن سے عاری تھیں ایسے مصحح اور منقح مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ گویا یہی لوگوں کا سہارا

تھا، اور یہ سنہری سوغات اس قابل تھی بھی؛ کیوں کہ انسانی فکر وخیال کا ترتیب دیا ہوا ایسا بے مثال کارنامہ آج تک نظر سے نہیں گذرا۔ مگر ہاں! یہ کتاب باوجود جامع ہونے کے اختصار کے سبب ایک چیستاں سی ہوگئی تھی، بنابریں مصنف کی حقیقی مراد تک رسائی کے لیے حاشیہ کی محتاج تھی۔

تقدیرِ ایزدی نے علامہ ابن عابدین شامیؒ کے حق میں یہ سعادت مقدر فرما کر اور ظاہری وباطنی اسباب بہم پہنچا کر اس طرح یہ ضرورت پوری فرمائی کہ یہ کتاب بھی اپنے آپ میں ایک 'نمونہ قدرت' بن گئی۔

سوانح نگاروں نے لکھا ہے، علامہ شامی نے تقریباً دو یا تین بار اس کتاب کو اپنے اساتذہ کے سامنے پڑھا تھا، اس طور پر کہ آپؒ نے اولاً علومِ تجوید، پھر معقولات، عقائد، حدیث وتفسیر اور آخر میں فقہ کی طرف توجہ فرمائی اور فقہ میں بھی اپنے استاذ شیخ شاکر عقاد کے پاس ملتقی، کنز، بحر، ہدایہ، وقایہ اور درایہ کے بعد آخر میں الدر المختار تکمیلِ فن کی غرض سے شروع کی تھی، اس درمیان شیخ عقادؒ کی ماہِ محرم ۱۲۲۲ھ۔ میں وفات ہوگئی تو ان کے جلیل القدر شاگرد اور اپنے رفیقِ درس شیخ سعید حلبی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کر کے اِس طرح مکمل کتاب ان کے سامنے پڑھی کہ شیخ عقاد کے پاس پڑھے حصے کا اعادہ بھی فرمایا، یہ قراءت شوال ۱۲۲۲ھ میں شروع ہوئی اور ۱۲۲۴ھ میں ختم ہوئی۔ اس کے بعد ۱۲۲۵ھ کی ابتداء میں دوبارہ ان ہی کے سامنے الدر المختار کو بنیاد بنا کر، شیخ ابراہیم حلبی مداری کے حاشیہ علی الدر 'تحفۃ الاخیار' اور بحر الرائق کے ساتھ قراءۃ إتقان بتأمل وإمعان؛ کا سلسلہ شروع فرمایا، جو پانچ

سال تک جاری رہااور ربیع الثانی،سن ہجری ۱۲۳۰ھ میں ختم ہوا۔[۱]

اس دوران آپؒ اپنے دونوں استادوں کے افادات، ذاتی حاصل مطالعہ اور مراجعات وتعلیقات وغیرہ مع حوالہ وسند درمختار کے حاشیہ پرتحریر کر لیتے تھے۔اس طرح گویا یہ ۸-۹ سال 'حاشیۂ رد المحتار' کی تسوید وتاسیس کے ہیں۔اس کے بعد علامہ شامیؒ نے ۲۲ سال حاشیہ کی تبییض ، ترتیب،تزویداور اضافۂ مزید میں گذارے۔ اور ۱۲۵۲ ھ میں اپنی وفات تک اس ترتیب و تبییض میں مشغول رہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ پہلے مرحلے میں کتاب الاجارہ سے آخر کتاب الفرائض کے باب المخارج تک کا آخری حصہ کی تبییض وترتیب انجام دی،اوراس کی وجہ اپنے بیٹے کے سامنے یہ بیان کی تھی کہ کبارِ احناف کی بہت سی کتابیں مثلاً: فتح القدیر وغیرہ باب الاجارہ تک پہنچ کر مؤلف کی وفات کے سبب ناقص رہ گئی ہیں۔ پس اگرمیری عمر نے وفا نہ کی تو میرا یہ کام اسلاف کے نواقص کا تتمہ ہوگااور اگرعمر نے یاری کی تو ابتداء سے شروع کر کے مکمل کیا جائے گا۔اس طرح یہ حصہ تقریباً دوسال نو

---

[۱]اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ علامہ شامیؒ کواس کتاب سے کس قدر لگاؤ ہوگا؟ بلکہ تذکرہ نگاروں کے لکھنے کے مطابق آپؒ کوعلامہ حصکفیؒ سے بھی بڑی گہری عقیدت تھی،اوراسی کے زیر اثر آپؒ نے اپنے اکلوتے بیٹے کا نام بھی 'علاء الدین' رکھا۔اور یہ وصیت کی کہ مرنے کے بعد انہیں علامہ حصکفیؒ اور علامہ صالح جینینی کے درمیان دفن کیا جائے،اوران کی تین کتابوں پر شرح وتحشیہ کی خدمت انجام دی: الدر المختار شرح تنویر الابصار کا حاشیہ 'رد المحتار' کے نام تحریر فرمایااور افاضۃ الانوار علی اصول المنار کا حاشیہ نسمات الاسحار کے نام مرتب فرمایا؛ یہ دونوں مطبوع اور متداول ہیں ؛البتہ الدر المنتقی شرح الملتقی پر لکھا ہوا حاشیہ مفقود ہے۔

ماہ (ربیع الثانی ۱۲۳۰ھ سے لے کر محرم ۱۲۳۳ھ) میں ختم ہوا۔

دوسرے مرحلے میں ربیع الاول ۱۲۳۳ھ سے ربع اول یعنی حصۂ عبادات (مقدمہ وکتاب الطہارۃ تا حج ختم) کی تبییض وترتیب شروع فرمائی ، یہ مرحلہ دس سال تین ماہ کے طویل عرصہ پر محیط رہا اور جمادی الاولی ۱۲۴۳ھ میں اختتام پذیر ہوا۔ردالمحتار، کتاب الحج کے آخر میں علامہ شامیؒ نے خود یہ تاریخ درج فرمائی ہے۔ یہ علامہ شامیؒ کی فقہی بصیرت وعلمی عبقریت کا دورِ شباب تھا، چنانچہ علامہ شامیؒ کے دیگر علمی کام بھی تقریباً اسی زمانے کے ہیں،اوراسی وجہ سے تبییض کا یہ مرحلہ طویل بھی ہے،مثلاً العقود الدریۃ تنقیح الفتاوی الحامدیۃ، جلداول رمضان ۱۲۳۶ھ میں اور جلد ثانی ربیع الاول ۱۲۳۸ھ میں ختم فرمائی، نیز زیادہ تر رسائل کی تخریج وترتیب بھی اسی دور کی ہے۔

تیسرا مرحلہ کتاب النکاح سے آخرِ وقف تک کی تبییض کا ہے، یہ جمادی الثانیہ ۱۲۴۳ھ سے شروع ہوکر ۱۷ شعبان ۱۲۴۹ تک، تقریباچھ سال دو ماہ پر محیط ہے۔ یہ تاریخ بھی علامہ شامیؒ نے کتاب الوقف کے آخر میں درج فرمائی ہے۔

چوتھے اور آخری مرحلہ کی تبییض آخر شعبان ۱۲۴۹ھ میں کتاب البیوع سے شروع ہوئی ، اور تقریباً ساڑھے تین سال یعنی ۲۱ ربیع الثانی ۱۲۵۲ھ، علامہ شامی کی وفات تک جاری رہی،اس مرحلے میں قبیل کتاب الشہادۃ، کتاب القضاء کے 'مسائل شتی' کے وسط تک، تبییض ہوئی تھی کہ فرستادۂ حق پیغامِ اجل لے کرآ پہنچا اور مشاہدۂ حق کا یہ مشتاق سفرِ آخرت پر روانہ ہوگیا۔اس طرح یہاں سے آگے تا ختم

"کتاب الھبۃ" تک کا حصہ علامہ شامی کی تبییض، تنقیح اور تزویدِ مزید سے محروم اور مخروم رہ گیا۔

(۴) از شتی القضاء تا آخر کتاب الھبۃ: غیر مبیّض مسودہ کی مجرّد تعلیقات۔

جیسا کہ سابق میں ذکر ہوا، اور تکملہ کی ابتداء میں صاحب زادے شیخ علاء الدین عابدین کی صراحت بھی ہے کہ زمانہ تسوید میں آپؒ نے ذاتی نسخے کے ہامش میں مکمل درمختار پر اپنی تعلیقات، تحریرات اور اعتراضات لکھ رکھے تھے، اور یہ مخروم حصہ بھی اس سے خالی نہ تھا، پس اس اندیشے سے کہ استعمال وتداول سے کہیں یہ حصہ ضائع نہ ہو؛ فقط انہی حواشی وتعلیقات کی تجرید کرکے، حاشیۂ ردالمحتار کے ساتھ لاحق کردیا گیا، تاکہ کتاب مکمل ومسلسل رہے۔ ردالمحتار کے مروجہ نسخوں میں کتاب الھبۃ کے آخر میں اس تجرید سے فراغت کی تاریخ ۲۵ صفر، ۱۲۶۰ھ درج ہے۔

اس تجرید کے متعلق عام شہرت یہی ہے کہ علامہ شامیؒ کے صاحب زادہ شیخ علاء الدینؒ کی محنتوں کا ثمرہ ہے، اور مطبوعہ تمام نسخوں میں اس غیر مبیّض وغیر منقح حصے کی ابتداء وانتہاء کی عبارات بھی یہی بیان کرتی ہیں، اور اس حقیقت کی طویل تفصیل بھی تکملہ یعنی قرۃ عیون الاخیار کی ابتداء میں انہوں نے تحریر فرمائی ہے۔

لیکن اب محققین نے ایک اور نسخہ علامہ شامی کے شاگرد محمد بن حسن بن ابراہیم البیطار (م: ۱۳۱۲ھ) کا تجرید کیا ہوا دریافت کیا ہے، اور بقول شیخ حسام الدین فرفور تعلیق علی الدر پر مشتمل علامہ شامیؒ کے ذاتی مخطوطہ نسخے سے مراجعت کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ شیخ محمد حسن بیطار کا نسخہ زیادہ محقق ومدقق اور موافق ہے۔ تفصیل

اس کی شیخ حسام الدین فرفور کے محقق نسخے کی جلد ۱۷ کی ابتداء میں درج ہے۔

(۵) اس کے بعد اس مخروم حصہ کے 'تکملہ' کا نمبر آتا ہے، جس کی تبییض، تنقیح اور تزوید سے قبل علامہ شامیؒ کی وفات ہوگئی تھی۔ از 'شتی القضاء تا آخرِ ہبہ'؛ یہ تکملہ علامہ شامیؒ ہی کے صاحب زادے شیخ علاء الدینؒ نے اپنے والدِ مرحوم کی تعلیقات پر، ان ہی کے طرز پر تنقیح، تزوید واضافۂ مزید کے ساتھ تالیف فرمایا ہے۔ اس کا مکمل نام: 'قرۃ عیون الاخیار تکملۃ رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار' ہے اور دو جلدوں میں الگ سے مطبوع ہے۔

(٦) تقریرات: رد المحتار پر ایک وقیع کام 'تقریرات' کا ہے، یعنی رد المحتار کے مطالعہ کے دوران محققین فقہاء واصحابِ افتاء کی طرف سے بعض مقامات پر تحریر کی گئی ضروری توضیح، تشریح یا کچھ نقد وتصحیح۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور ومروج 'تقریرات' شیخ عبدالقادر رافعیؒ کی ہیں۔ آپؒ اس حاشیہ کے متعدد بار پڑھنے، مطالعہ کرنے اور بوقتِ ضرورت مراجعت کے دوران مختلف مقامات پر توضیح، تفسیر، تلخیص، تیسیر اور کہیں نقد، بحث اور نظم؛ تحریر فرماتے رہتے اور ہر بار تنقیح و اضافہ بھی کرتے رہتے، یہ تعلیقات تا آخر حیات غیر مطبوعہ رہیں، البتہ وفات سے قبل آپ کے بیٹے محمد رشید رافعی نے اس کو مجرد کر کے ان کے سامنے پیش کر دیا تھا، اور وفات سے چند دن قبل، شعبان ۱۳۲۳ھ کے آخری دن خود علامہ عبد القادرؒ نے مراجعت کے بعد اس کا نام 'التحریر المختار' تجویز فرمایا تھا۔ یہ 'تقریرات' مستقلاً بھی مطبوع ہے اور بعض طباعتوں میں آخری دو جلدوں کے طور پر اور بعض میں ہر جلد

کے آخر میں ضمیمہ کی شکل میں اس جلد کی متعلقہ تقریرات شامل ہیں، اوراب شیخ حسام الدین فرفور کے محقق نسخوں میں ہر صفحہ کے حاشیہ پر درج کر دی گئی ہیں۔

مصادر و مآخذ:

مناسب ہے کہ اس موقع پر رد المحتار کے ان مصادر و مآخذ پر بھی ایک نظر ہو جائے ،جن سے علامہ شامیؒ نے استفادہ کیا ہے، اس سے ایک طرف اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ شامیؒ نے ترتیب حاشیہ میں کس قدر وسعتِ مطالعہ، دقتِ نظر اور مراجعت اِلی الاصل کا اہتمام فرمایا ہے،تو دوسری طرف ہم بہ بصیرت سمجھ سکیں گے کہ کیوں یہ کتاب مذہبِ حنفی کا خلاصہ ونتیجہ اوراصحابِ افتاء کا مرجع ومنتہی قرار دی جاتی ہے۔

دکتور عبداللطیف فرفور نے اپنی ضخیم کتاب ’ابن عائدین واثرہ فی الفقہ الاسلامی‘ میں اجمالاً اور دکتور لؤی بن عبد الرؤوف خلیلی نے اپنی کتاب لآلی المحار فی تخریج مصادرِ ابن عابدین میں تفصیلاً ان مصادر کوجمع کرنے کی کوشش کی ہے۔آخرالذکر نے اپنی کتاب میں فنِ تفسیر، حدیث،عقائد، اخلاق، تاریخ اور فقہ کی ۷۴۶ کتابیں ، ۴۷ کتب لغت،اور ۱۱۱ رسائل کا مفصل ذکرفرمایا ہے،جن سے علامہ شامی نے کوئی بات نقل فرمائی، یا جن کی طرف کسی قول کی نسبت فرمائی یااشارہ فرمایا ہے۔اس طرح اس آخری تلاش وتحقیق کے مطابق ۹۰۴، کتابوں سے براہِ راست یابالواسطہ استفادہ کرتے ہوئے یہ حاشیہ مرتب فرمایا ہے، اس طرح یہ کتاب گویا سابقہ جملہ فقہی کاوشوں کا نچوڑ اورخلاصہ ہے۔اوراس قدر کتب سے نقل ومراجعت کے بعد یہ کتاب یقیناً حقدار ہے کہ فقہ حنفی کا سب سے زیادہ جامع ،مستند اور منضبط مآخذ قرار

پائے۔اوراب یہ حقیقتِ واقعہ ہے کہ ایک حنفی مفتی کے لیےاس سے مستغنی ہوکرفتوی دینایاکسی مسئلہ کے متعلق حتمی رائے قائم کرنامشکل ہے۔

چوں کہ مصادر کی تفصیلی فہرست پیش کرنا بہت زیادہ طوالت کا باعث ہوگا، اس لیے شیخ عبداللطیف فرفور کے اسلوب کے مطابق قدرے ترمیم کے ساتھ اجمالی ذکر پراکتفاءکرتاہوں۔

اولاً یہ مصادر دوقسم کے ہیں:

(۱)خاص مراجع یعنی:تنویرالابصاراورالدرالمختارکی شروحات وحواشی:
تنویرالابصارکی ۸(آٹھ)اورالدرالمختارکی ۱۱(گیارہ) شروحات وحواشی سے استفادہ فرمایاہے۔

(۲)عام مراجع ،یعنی وہ کتبِ مذہب جن سے ردالمحتار کے تمام ابواب میں رجوع واستفادہ کیاہے۔ایسی کتب کی فہرست طویل ہے،البتہ ان کودوزمروں میں تقسیم کرسکتے ہیں:مجموعات اورمتفرقات۔

مجموعات

- مجموعات کبری ۱۰(دس)ہیں:

(۱)مجموعۃ الفتاوی۔یعنی:فقیہ ابواللیث سمرقندی کی نوازل،صاحبِ ہدایہ کی مختارات النوازل اورالتجنیس والمزید،النتف فی الفتاوی،فتاوی ولوالجیہ، فتاوی قاضی خان،فتاوی تاتارخانیہ،فتاوی ظہیریہ،فتاوی غیاثیہ،فتاوی ہندیہ، فتاوی خیریہ،فتاوی بزازیہ،الحاوی القدسی اورمحیط برہانی وغیرہ کتب۔

(۲)مجموعۃ الہدایہ۔مثلاً:نہایہ،کفایہ،عنایہ،بنایہ،وقایۃ الروایہ،فتح القدیر،

معراج الدرایہ، زبدۃ الدرایہ، الغایۃ، التوشیح لابن السراج الہندی، وغیرہ۔ شیخ لؤی خلیلی نے ۱۷ (سترہ) شروحات کے نام درج کیے ہیں، جن سے علامہ شامی نے استفادہ کیا ہے۔

(۳) مجموعۃ القدوری۔مثلاً: المجتبیٰ، السراج الوہاج، الجوہرۃ النیرۃ، جامع المضمرات، الینابیع، اللباب؛ وغیرہ کتب۔ شیخ لؤی نے ۱۶ (سولہ) شروحات ذکرفرمائی ہیں، جن سے براہِ راست یا بالواسطہ استفادہ کیا گیا ہے۔

(۴) مجموعۃ المختار (ابن مودود موصلی، م: ۶۸۳ھ) اوراس کے متعلقات۔

(۵) مجموعۃ مجمع البحرین (ابن الساعاتیؒ، م: ۶۹۴ھ) اوراس کے متعلقات۔

(۶) مجموعۃ وقایہ الروایۃ (تاج الشریعہؒ، م: ۶۰۰ھ) اوراس کے متعلقات۔

(۷) مجموعۃ کنز الدقائق (ابو البرکات نسفیؒ، م: ۷۱۰ھ) اور اس کے متعلقات۔مثلاً: تبیین الحقائق، البحر الرائق، النہر الفائق، شیخ لؤی نے کل ۱۵ (پندرہ) شروحات کے نام ذکر کیے ہیں۔

(۸) مجموعۃ دررالحکام شرح غررالاحکام (ملاخسرو، م: ۸۸۵ھ)

(۹) مجموعۃ ملتقی الابحر (شیخ ابراہیم حلبی، م: ۹۵۶ھ)

(۱۰) مجموعۃ تنویرالابصار وجامع البحار (علامہ تمرتاشیؒ، م: ۱۰۰۴ھ)

شیخ عبد اللطیف فرفور نے مذکورہ دس مجموعات میں سے اول تین مجموعات کو معتمد فی المذہب کتب، بعد کے چار مجموعات کو متون اربعہ اوران کے متعلقات، اورآخری تین مجموعات کو متونِ متاخرین سے متعلق کتب؛ کے طور پر تقسیم فرمایا ہے۔

◆ مجموعات وسطی ۵ (پانچ) ہیں:

(۱۱) مجموعۃ الاشباہ والنظائر (علامہ ابن نجیمؒ، مؒ: ۹۷۰ھ)۔ مثلاً: غمز عیون البصائر، حاشیۃ المقدسی، عمدۃ ذوی البصائر، التحقیق الباہر، نزہۃ النواظر؛ وغیرہ۔

(۱۲) مجموعۃ الوہبانیہ (علامہ عبدالوہاب ابن وہبانؒ، م:۷۸۶ھ)۔ مثلاً: قیدالشرائد، عقدالقلائد، تفصیل عقدالقلائد؛ وغیرہ۔

(۱۳) مجموعۃ ظاہر الروایۃ۔ (امام محمد بن حسن الشیبانیؒ، م:۱۸۹ھ)۔ مثلا: الجامع الصغیر، شرح الجامع فخر الاسلام بزدوی، شرح الجامع ابوالیسر بزدوی، شرح الجامع سغدی، شرح الجامع اسبیجابی، شرح الجامع صدر الشہید، شرح الجامع عتابی، شرح الجامع قاضی خان، الجامع الکبیر، السیر الکبیر، کافی، مبسوط سرخسی، مجرد، النوادر؛ وغیرہ۔

(۱۴) مجموعۃ المنیۃ (شیخ سدید الدین کاشغریؒ، م:۷۰۵ھ)۔ مثلاً: غنیۃ المتملی، حَلَبَۃُ المحلّی؛ وغیرہ۔

(۱۵) مجموعۃ نور الایضاح (علامہ حسن بن عمار شرنبلالیؒ، م:۱۰۶۹ھ)۔

◆ مجموعات صغری ۱۰ (دس) ہیں:

(۱۶) مقدمۃ ابواللیث سمرقندیؒ اور متعلقات (ابواللیث نصر، م: ۳۷۳ھ)

(۱۷) ہدیۃ ابن العماد اور متعلقات۔ (شیخ عبدالرحمن عمادیؒ، م:۱۰۵۱ھ)

(۱۸) جامع الفصولین اور اس کے متعلقات۔ (علامہ بدر الدین محمود ابن

قاضی سماونۃ، م: ۸۲۳ھ)

(۱۹) تحفۃ الفقہاء اور بدائع الصنائع۔ (امام علاء الدین محمد بن احمد سمرقندیؒ، م: ۵۵۳ھ/ علامہ علاء الدین ابوبکر بن مسعود کاسانیؒ، م: ۵۸۷ھ)

(۲۰) مختصر الطحاوی اور متعلقات۔ (امام ابوجعفر طحاویؒ، م: ۳۲۱ھ)

(۲۱) الفقہ النافع اور اس کی شرح۔ (علامہ ابوالقاسم محمد بن یوسف سمرقندیؒ، م: ۵۵٦ھ)

(۲۲) مقدمہ غزنویہ اور اس کی شرح۔ (علامہ احمد بن محمد غزنویؒ، م: ۵۹۳ھ)

(۲۳) الوافی اور الکافی۔ (حافظ الدین ابوالبرکات عبداللہ نسفیؒ، م: ۷۱۰ھ)

(۲۴) درر البحار شرح غرر الافکار اور اس کے متعلقات۔ (شمس الدین محمد قونویؒ، ۷۸۸ھ)

(۲۵) مواہب الرحمن اور اسکی شرح البرہان (ابراہیم بن موسی طرابلسیؒ، ۹۲۲ھ)

متفرقات:

مثلاً: اوقاف الخصاف، اجناس ناطفی، ادب القاضی، خزانۃ الاکمل، تبیین المحارم، سراجی، قنیۃ المنیہ، مجمع الضمانات، روضۃ العلماء؛ وغیرہ۔

دیگر علوم کے مراجع عام

یعنی اصول فقہ، تفسیر، حدیث، لغت اور تاریخ وتراجم وغیرہ فنون کی کتب....

اصول فقہ

شروحات منار؛ابن نجیم کی فتح الغفار، ابن الملک کی شرح المنار،قوام الدین محمد بن محمد کاکی،کی جامع الاسرار علی المنار،علامہ حصکفیؒ کی افاضۃ الانوار،علامہ شامی کی نسمات الاسحار علی شرح المنار المسی بافاضۃ الانوار؛وغیرہ۔

ابن ہمام کی التحریر، اس پر ابن امیر حاج کی التقریر والتحبیر ۔علامہ سعد تفتازانیؒ کی تلویح شرح توضیح ۔صدر الشریعہ عبید اللہ مسعودیؒ کی التوضیح لحل غوامض التنقیح ، تاسیس النظر للدبوسی ۔ اصول لامشی ،مختصر ابن الحاجب ،کشف الاسرار علی اصول البزدوی،جمع الجوامع فی اصول الفقہ ،المغنی فی اصول الفقہ ،میزان الاصول فی نتائج العقول ۔وغیرہ۔

حدیث اور علومِ حدیث

حدیث شریف کی مشہور کتب ،مثلاً بخاری، مسلم،سنن ابوداؤد،سنن ترمذ،سنن ابن ماجہ،مسند احمد وغیرہ کے علاوہ....

نصب الرایۃ للزیلعی،،شرح الفیۃ الحدیث للعراقی۔ کشف الخفاء ومزیل الالباس،معالم السنن للخطابی، مقدمۃ ابن الصلاح،نخبۃ الفکر لابن حجر ،التدریب شرح التقریب للسیوطی،الشفاء بتعریف حقوق المصطفی للقاضی عیاض۔جامع الصغیر للسیوطی،فیض القدیر للمناوی؛وغیرہ

تفسیر وعلوم القرآن:

الاتقان فی علوم القران،احکام القرآن للجصاص۔التفسر ی الکبیر للرازی۔ الجامع لاحکام القرآن والمبیّن لما تضمن من السنۃ وآی الفرقان یعنی تفسیر قرطبی ،

الکشاف عن حقائق التنزیل للزمخشری، تفسیر التیسیر لنجم الدین ابو حفص عمر نسفی ،الدر المنثور للسیوطی، تاویلات أہل السنۃ أو تاویلات القرآن للامام ابو منصور ماتریدی، انوار التنزیل وأسرار التاویل للقاضی بیضاوی؛ وغیرہ۔

لغت اور علوم عربیہ

الصحاح، مقاییس اللغۃ، القاموس المحیط، المصباح المنیر ،اساس البلاغۃ، شرح المطول، مفتاح العلوم، المغرب للمطرزی، التعریفات للجرجانی، الآجرومیہ فی النحو، الالفیۃ فی النحو، تلخیص المفتاح، تہذیب الاسماء واللغات، الجمہرۃ فی اللغۃ، قطر الندی و بل الصدی، مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب، المصباح فی النحو؛ وغیرہ۔

رسائل

علامہ شامیؒ نے کتاب الحدود کے آخر میں اپنی کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے اس امر کی طرف خاص اشارہ فرمایا ہے کہ یہ حاشیہ میں متقدمین کی کتب و رسائل کے خلاصہ پر مشتمل ہے، اور پھر ابن نجیمؒ کے چالیس رسائل، حسن بن عمار شرنبلالیؒ کے ساٹھ رسائل، ابن کمال پاشاؒ، قاسم بن قطلو بغا، شیخ عبدالغنی النابلسیؒ، ملا علی قاریؒ اور دیگر حضرات کے رسائل سے استفادہ کرنے کی صراحت فرمائی ہے، اور سابق میں شیخ لؤی خلیلی کے حوالے سے گذر چکا ہے کہ تقریباً ۱۱۱ (ایک سو گیارہ) رسائل سے علامہ شامیؒ نے استفادہ فرمایا ہے۔

ردالمحتار کے مصادر کی یہ ایک مجمل سی فہرست ہے، اور سابق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ تقریباً ۹۰۰ سے زائد مصادر سے علامہ شامیؒ نے استفادہ فرمایا ہے۔ اس قدر جامعیت اور استیعاب کے بعد اس امر کی کوئی گنجائش نہیں رہتی کہ اس گنج گراں

مایہ سے صرف نظر کی جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب اپنے آپ میں ایک موسوعۃ ہے۔ اور کتبِ تراجم کے بعد شاید ہی کوئی ایسی کتاب ہو جس میں اس قدر کتابوں کا ذکر اور حوالے ذکر کیے گئے ہوں۔

مصادر کا اجمالاً ذکر کرنے کے بعد ضروری تھا کہ علامہ شامیؒ کے منہجِ تالیف، معیارِ نقد اور ضوابطِ ترجیح وغیرہ امور کی بھی مع امثلہ قدرے وضاحت کی جائے، اور 'مطالب' کے متعلق طلبہ عزیز کے کام کی نگرانی (باعتبار حقیقت تعاون واستفادہ) کے طفیل متعلقہ جزئیات اور عبارات وغیرہ سامنے بھی تھیں، مگر افسوس کہ قلتِ وقت اور کثرتِ غفلت کے سبب فی الوقت تو یہ ممکن نہ ہوسکا۔ دعا ہے کہ اللہ رب العزت آئندہ اس کی توفیق وسعادت نصیب فرمائے۔ آمین۔

مطالبِ شامی:

اصولی اعتبار سے علامہ ابن عابدینؒ نے حاشیہ کا مسودہ چار اجزاء میں تقسیم فرمایا تھا۔ ربع اول میں عبادات۔ ربعِ ثانی میں نکاح، حدود، ایمان، جہاد، وقف اور معاملات کا کچھ حصہ، ربع ثالث میں ابوابِ معاملات، اور ربع رابع میں بقیہ ابوابِ معاملات مع فرائض۔ بقول شیخ عبد اللطیف فرفور: مصنف کے ہاتھوں لکھا ہوا یہ مخطوطہ مکتبۃ آل عابدین میں اس وقت بھی موجود ہے، البتہ جب طباعت شروع ہوئی تو اسے پانچ جلدوں میں تقسیم کیا گیا۔ جلد اول میں مقدمہ، طہارت وصلاۃ ختم۔ جلد دوم میں زکات سے نکاح، طلاق اور نفقہ ختم تک۔ جلد سوم میں کتاب العتق سے کتاب الوقف ختم۔ جلد رابع میں کتاب البیوع سے کتاب القضاء کے مسائلِ شتی کے وسط تک، علامہ شامی کا تبییض کردہ حصہ اور وہاں سے کتاب الہبۃ ختم تک غیر

مبیّض حصہ شامل ہے۔جب کہ جلد خامس مکمل وہی ہے جومسودہ کا ربع رابع ہے، یعنی اجارہ سے فرائض ختم۔ یہ اولین طباعتوں کا حال تھا،اوراب توتحقیق وتعلیق کے اعتبار سےاس میں بہت زیادہ تنوع پایا جاتا ہے۔

اپنے مسودہ میں علامہ شامی نے بھی درمختار کے تابع ہوکر ہرجلد میں عام فقہی ترتیب کے مطابق کتاب ، باب ،اورکہیں فصل کے عنوان قائم کرنے کے ساتھ مبحث، بحث،تنبیہ اور'مطلب' کا عنوان لگایا ہے۔ اورارکان،شرائط جیسے عناوین لگانے سے گریز کرتے ہوئے، نیز جزئیات کی تلاش ابواب اورفصول کی تقسیم کے مطابق قاری پرمحول فرماکر؛بعض مخصوص جزئیات پر'مطلب' کا عنوان لگانے کا زیادہ اہتمام فرمایا ہے، یہ'مطالب'ایک طرح سےاس حاشیہ کا وصفِ خاص یا نشانِ امتیاز ہیں۔اور جہاں علامہ شامیؒ کوعلمی استدراک،مناقشہ،اجمال کی تفصیل،کسی قول کی تصحیح وترجیح میں قدرے طویل کلام کی ضرورت پیش آئی ، وہاں'مطلب' کا عنوان لگایاہے۔اورکچھ قلیل الفوائدمطالب کوچھوڑکرتقریباًتمام مطالب انتہائی اہم مباحث پرمشتمل ہیں، یہی وجہ ہے کہ کتاب الوقف، کتاب القضاء جیسے ابواب میں زمان و مکان کی ضرورت اورعموم وابتلاء کےتقاضے کے پیش نظر'مطالب'زیادہ ہیں توکتاب الزکاۃ اورکتاب الصوم میں بہت کم۔

اسی طرح کسی باب میں ضمناًجب دوسرے باب کے مسئلہ کی تحقیقی تفصیل یا خلاصہ ذکرکرتے ہیں تو اس کوضرور'مطلب' کا عنوان دیتے ہیں، چنانچہ ایک ہی موضوع کے متعدد'مطلب' کےعنوان مختلف مقامات پرلگائے ہیں اورضرورت کے

مطابق تفصیل، خلاصہ یا حوالہ بھی ذکر کرتے جاتے ہیں۔

رد المحتار کے ان مطالب میں زیرِ بحث مسئلہ اور اس میں ودیعت کردہ علامہ شامیؒ کی تحقیق وتفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ ان کا عصارہ کشید کیا جائے اور علامہ شامیؒ کی باریک وعمیق نظر تک پہنچ کر تصحیح وترجیح کو واضح کیا جائے۔

چنانچہ یہ سوچ کر کہ اگر تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا یہی عنوان طے کر دیا جائے تو ایک ساتھ بہت سارے فوائد حاصل ہو سکتے ہیں،۔مثلاً: مسائل پر نظر، حلِ کتاب کی مشق، مراجعتِ کتب کا شوق، علامہ شامی کے طرزِ تحقیق کا ادراک، رد المحتار سے استفادہ، خاص کر مسئلۂ واحدہ میں تعدد اقوال اور اختلافِ ترجیح کی الجھن سے نکلنے کا طریقہ وتجربہ، وغیرہ؛۔مشورہ کے بعد یہ عنوان آخر طے کر دیا گیا۔اور تعلیمی مقصد کے پیشِ نظر انہیں اس بات کا پابند بنایا گیا کہ فقط رد المحتار میں مذکور علامہ شامی کی عبارت کا خلاصہ، ان کی تحقیق اور نتیجۂ بحث کو اجاگر کیا جائے، اور مطلب میں مذکور مسئلہ سے متعلقہ دیگر امور وفروع اور دیگر حضرات فقہاء کی تحقیق و آراء سے بلاضرورتِ شدیدہ تعرض نہ کیا جائے۔

چنانچہ امسال تدریب افتاء کی تکمیل کرنے والے طلبہ: عزیز مولوی اختر حسین بن اسماعیل آچھودی سلمہ کو مکمل کتاب الطہارۃ کے مطالب، عزیز مولوی فیضان بن فاروق مانگرولی سلمہ کو کتاب الصلاۃ کے نصف مطالب، عزیز مولوی نور الحق بن شبیر احمد دوحدی سلمہ کو کتاب الزکات وکتاب الصوم کے مطالب اور عزیز مولوی زبیر بن اقبال آمودی سلمہ کو کتاب البیوع کے نصف مطالب؛ تفویض کیے گئے تھے۔

الحمد للہ طلبہ کرام نے نفسِ مسئلہ اور اس کے متعلق اقوال و آراء اور ترجیح و تصحیح کو سمجھنے اور زبانِ تحریر سے ادا کرنے کی مقدور بھر سعی کی ہے۔ اور اس ناکارہ نے باوجود نااہلی کے اس کی مراجعت اور تصحیح کا فریضہ ادا کرنے کی ناتمام کوشش کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ رد المحتار سے شغف اور ابن عابدین کے طرزِ تالیف و تحقیق کی حد تک 'طالب و مطلوب' دونوں یکساں، اور جواں سالی اور ذوق ولگن کے سبب طلبہ ایک قدم مجھ سے آگے رہے۔ اللہم زد فزد۔ آپ حضرات کے ہاتھوں میں موجود یہ مجموعہ کتاب الطہارۃ کے مطالب پر مشتمل ہے، اور عزیز مولوی نور الحق بن شبیر احمد دوحدی، سلمہ کی محنت کا ثمرہ ہے۔

اور..... آخری بات یہ ہے کہ یہ ایک انسانی کاوش ہے، اس میں نقصان ونسیان اور سہو وخطا ہو جانا بہ تقاضائے بشریت یقینی امر ہے۔ پھر ایک سال- بلکہ دس ماہ- میں مفوضہ موضوع کا مواد جمع کرنا، اس کو نگران کی نظر سے گذار کر تالیف وٹائپ پھر پروف و تصحیح کے مراحل سے گذار کر پریس تک پہنچا دینا؛ عجلت بھرا کام کہا جانا چاہیئے، مگر یہ سب اسی مختصر وقت میں کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور بندے کی ادنی فہم کے مطابق طلبہ عزیز نے -سال بھر کی دیگر تعلیمی ذمہ داریوں کی طرح اس ذمہ داری کو بھی بحسن وخوبی ادا کرتے ہوئے- ہر مطلب کا زیرِ بحث مسئلہ اور علامہ شامیؒ کے مرام ومقصد کو سمجھنے اور انکی فکر ونظر کے خلاصہ تک رسائل حاصل کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔

اساتذہ کی نگرانی اور رہ نمائی کے باوجود؛ آخر یہ ایک طالب علمانہ کوشش

ہے، اور درج بالا صورتِ حال میں عین ممکن ہے کہ کسی مسئلہ میں مرادِ مصنف سمجھنے میں بھی غلطی ہوگئی ہو۔ کمال کا کوئی مدعی نہیں، خطا سے کوئی محفوظ نہیں اور اصلاح ومدد سے کوئی مستغنی نہیں، پس اگر ایسی کوئی بات نظر آئے تو اصلاح کی عاجزانہ درخواست ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس کوشش کو قبول فرمائے، موصوف کے علمی وعملی مستقبل کو تابناک بنائے، مستقبل میں مزید علمی وعملی خدمات کی توفیق بخشے اور والدین اور مربیوں کی نیک دعاؤں کو ان کے حق میں قبول فرمائے۔ آمین۔

فرید احمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ جمبوسر

۲۸ جون، ۲۰۲۱ء۔ ۱۶ ذوالقعدۃ، ۱۴۴۲ھ۔

کلماتِ تشکر و امتنان

الحمدلله رب العالمین والصلاۃ والسلام علی محمد خیر خلقہٖ وخاتم النبیین

جمیع حمد وثناء اور کمالِ تعریف اس خدائے برحق کے لیے ہے جس نے ذرۂ خاک کو خورشید اور ماءِ مہین کو احسن تقویم بنادیا۔ اور اپنی معرفت کے لیے علم کی دولت بھی عنایت فرمائی۔قلم کے ذریعہ علم کی ترویج واشاعت کے گر بتائے اور انگشتِ ناتواں کو لوح وقلم کی آراستگی کا فن سکھایا۔ لاکھوں صلاۃ وسلام ہو خدا کے اس محبوب نبی عربی فداہ ابی وامی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر جس نے جہالت وضلالت کی تاریکیوں میں حیران پریشان، بلبلاتی وسسکتی انسانیت کے سامنے علم وہدایت کی مشعل روشن کی اور اپنے خون جگر سے اس کو ایندھن فراہم فرمایا۔

عاجز اس متبرک و پرمسرت موقع پر خداوند عالم کا جس قدر شکریہ ادا کرے وہ بہت کم ہے کہ الہ العالمین کی ہی توفیقِ خاص اور اعانت ونصرت سے مفوضہ مقالہ کو اپنی بساط کے مطابق انجام تک پہنچا سکا۔فللہ الحمد ولہ المنۃ ولہ الشکر دائما أبدا۔

نیز میں اپنے والدین محترمین کا بے حد ممنون ومشکور ہوں کہ انہوں نے مجھے اس دین متین کی تحصیل وتعلیم کے لئے اپنا سب کچھ قربان کرتے ہوئے فارغ القلب کردیا۔رب ذو الجلال سے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان کو دارین میں بہتر سے بہتر اجر جزیل عنایت فرمائے۔

بعدہٗ جمیع اساتذہ کرام ومربیان عظام خصوصاً بانی ومہتمم جامعہ اور میرے مشفق و مربی ومحسن وکرم فرما استاد محترم حضرت مولانا مفتی احمد صاحب دیولاوی مدظلہ العالی کا بے انتہاء ممنون ومشکور ہوں کہ انہوں نے مجھے جامعہ علوم القرآن جیسی علمی دینی اور روحانی فضا میں حصول علم دین کے لئے قبول فرمایا، الحمد للہ ناچیز نے درجۂ حفظ قرآن کریم سے لے کر درجات عالمیت تک کی مکمل تعلیم اسی جامعہ میں حاصل کی ۔ اور کسے معلوم تھا کہ تقدیر نے تدریب الافتاء کی تعلیم بھی یہیں مقدر کر رکھی ہے۔الہ العالمین سے دعا گو ہوں کہ ان کی تمام تر خدمات کو قبول فرما کر دارین میں بہتر سے بہتر بدلہ عنایت فرمائے۔

مادر علمی جامعہ علوم القرآن، جمبوسر میں ہم طلبۂ عزیز کی فقہی فکر کو مضبوط اور پروان

چڑھانے کی غرض کسی ایک فقہی موضوع کو منتخب کر کے استاذ محترم مفتی فرید صاحب کی زیر نگرانی اس پر توضیح اور تفصیل سے بحث مطالعہ کا مکلف کیا جاتا ہے۔

اور امسال کے رفقاء کے درمیان رد المحتار علی الدر المختار کے مطالب کی تشریح سپرد قرطاس کرنا تفویض ہوا، اور کتاب الزکوۃ والصوم میں قائم کردہ مطالب کی توضیح و تحقیق اس ناہل کے حصے میں آئی۔ صحیح وغلط کا تو پتہ نہیں مگر اللہ رب العزت کا بے پایاں فضل وکرم ہوا اور اس کی خاص نصرت واعانت سے کچھ صفحات سیاہ کرسکا۔

اگر میں اس موقع پر اپنے مشفق ومکرم استاد محترم حضرت مولانا مفتی فرید احمد کاوی کا شکریہ ادانہ کروں تو بڑی ناسپاسی واحسان فراموشی ہوگی کہ جن کی زیرنظر ہی یہ مقالہ حرف آخر کو پہنچا، چیستاں سی عبارات کو حل کرنے اور ترتیبِ معانی میں حضرت الاستاذ کی کلیدی رہنمائی میسر نہ ہوتی تو کام یقیناً دشوار ہوجاتا۔ اللہ تعالی انہیں جزائے خیر عطا فرمائے، اور علم وعمل میں ترقیات سے نوازے۔ اور دنیا وآخرت میں ان کی محنتوں کا بہترین بدلہ عنایت فرمائے۔

نیز حضرت الاستاد حضرت مولانا مفتی اسجد دیولوی کا بے حد ممنون ومشکور ہے، جو ہمیشہ کی طرح قدم بہ قدم ہمت وحوصلہ بڑھاتے رہے، نیز آپ نے اس مقالہ پر نظر ثانی فرماتے ہوئے تصویب وتائید بھی فرمائی۔ فجزاہم اللہ احسن الجزاء فی الدارین۔ اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر دے اور ان کے علمی وفقہی فیض کو اللہ تعالی بخیر وعافیت عام وتام فرمائے۔ آمین

نیز بندہ مولانا ضیاء الدین صاحب کا بھی ممنون ومشکور ہے، انہوں نے پورے مقالہ کو برضاء ورغبت کمپوزنگ کیا۔

اخیر میں بندہ بارگاہ ایزدی میں دعا گو ہے کہ اللہ تعالی تمام کو اپنی شایان شان بدلہ عنایت فرمائیں اور بندہ کی اس سعی وکوشش کو قبول فرما کر نافع بنائے اور آیندہ بھی علمی ودینی خدمت کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین یارب العالمین

از: نور الحق بن شبیر احمد دوحدی

متعلم: شعبۂ تدریب الافتاء، ۱۴۴۲ھ، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مطلب في احكام المعتوه

معتوہ کے احکام کے بارے میں

علامہ شامیؒ نے معتوہ کی لغوی تعریف یہ ذکر فرمائی ہے: معتوہ ناقص العقل شخص کو کہتے ہیں۔ اور ایک قول کے مطابق بغیر جنون کے مدہوش شخص کو کہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ نے باب الطہارۃ میں ''عَتَہ'' کی تعریف میں لکھا ہے: معتوہ وہ شخص ہے جس کی عقل وسمجھ میں خلل آجائے، اور وہ مختلط الکلام اور فاسد التدبیر ہوجائے۔

'والعته': هو آفة توجب الإختلال بالعقل بحيث يصير مختلط الكلام، فاسدالتدبير، إلا أنه لايضرب ولا يشتم۔ (شامی: ۱/۲۷۳)

مگر اس کی کوئی اصطلاحی وفقہی تعریف ذکر نہیں فرمائی ہے، البتہ احکام ذکر فرمائے ہیں جو تعریف بالحکم کے درجہ میں ہے۔

چوں کہ وجوبِ زکاۃ کے لئے مکلف ہونا شرط ہے، اس لیے معتوہ پر زکات کا وجوب یا عدم وجوب بھی اس کے مکلف ہونے پر مبنی ہے۔ اور معتوہ کے مکلف شرعی ہونے کے بارے میں فقہاء کرام کے تین (۳) اقوال ہیں: علامہ شامیؒ نے اولاً ان تینوں اقوال کو مختصراً ذکر فرما کر بعد میں اصولِ بستی کے حوالے سے چوتھا قول تفصیلی ذکر فرمایا ہے اور اسی کو اقرب إلی التحقیق قرار دیا ہے۔

(۱) فخر الاسلام بزدوی، شمس الائمہ سرخسی، صاحبِ منار، صاحبِ مغنی اور صاحب توضیح کے نزدیک معتوہ کا حکم صبی عاقل کی طرح ہے کہ وہ احکام شرعیہ کا مکلف

نہیں ہے۔

(۲) علامہ دبوسیؒ کے نزدیک بھی اس کا حکم صبی عاقل کی طرح ہے، سوائے عبادات کے یعنی احتیاطاً عبادات کا وجوب ساقط نہیں ہوگا۔

(۳) تیسرا قول ابو یُسر کا ہے جو اس کو (عتہ) ایک طرح کا جنون قرار دیتے ہیں، جو وجوب سے مانع ہوگا۔ عدم وجوب کے اعتبار سے یہ قول پہلے قول سے قریب تر ہے۔

(۴) چوتھا اور تفصیلی قول: علامہ شامی اصول بستی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ معتوہ کا حکم صبی عاقل کی مانند ہے، چنانچہ وہ عبادات ادا کرنے کا مکلف نہ ہوگا؛ مگر جب ''عتہ'' ختم ہو جائے تو اس پر خطاب لوٹ آئے گا۔ اور اس پر فی الحال عبادات ادا کرنا اور گذشتہ عبادات کی قضاء کرنا واجب ہوگا، بشرطیکہ اس کی ادائیگی میں کوئی حرج نہ ہو؛ یعنی قلیلِ مافات کی قضاء کرے گا، کثیر کی قضا نہ کرے گا۔ گویا یہ عتہ کی وجہ سے مخاطب تو نہ تھا، مگر عذر زائل ہونے کے بعد مافات کی قضا اس پر لازم ہوگی۔ اور اس کی مثال شریعت میں نائم اور بے ہوش آدمی ہے، یہ دونوں عذر اپنے وجود کے وقت تکلیفِ احکام میں مانع ہے، البتہ زوال عذر کے بعد مافات کی قضا لازم ہوتی ہے۔ علامہ شامیؒ اس قول کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ قول اقرب إلی التحقیق ہے۔ اور ایسا ہی سراج الدین ہندی کی شرح مغنی میں مذکور ہے۔

مطْلَبٌ في أحْكام الْمعْتوه

(قوْله: ولوْ معْتوهًا) في الْمغْرب: الْمعْتوه الناقص الْعقْل، وقيل الْمدْهوش منْ غيْر جنونٍ اهـ وفيه التفْصيل الْمار في الصبي كما في التتارْخانية، وفي عامة كتب الأصول أن حكمه كالصبي الْعاقل في كل الْأَحْكام. واسْتثْنى الدبوسي

الْعبادات فتجب عليْه احْتياطًا. ورده أبو الْيسْر بأنه نوْع جنونٍ فيمْنع الْوجوب.

وفي أصول الْبسْتي أنه لا يكلف بأدائها كالصبي الْعاقل إلا أنه إنْ زال الْعته توجه عليْه الْخطاب بالْأداء حالًا، وبقضاء ما مضى بلا حرجٍ، فقدْ صرح بأنه يقْضي الْقليل دون الْكثير وإنْ لمْ يكنْ مخاطبًا فيما قبل كالنائم والْمغْمى عليْه دون الصبي إذا بلغ، وهو أقْرب إلى التحْقيق، كذا في شرْح الْمغْني للْهنْدي إسْماعيل ملخصًا. (شامی: ۱۷۳/۳)

فقد اختلف فيه على ثلاثة أقوال: ففي أصول فخرالاسلام وشمس الئمة و المناروالمغنى والتوضيح أنه كالصبي مع العقل في كل الأحكام في وضع عنه الخطاب (البحر الرائق: ۷۶/۱)

مطلب: فرق بين السبب والشرط والعلة

سبب، شرط اور علت کے مابین فرق

تنویر اور صاحب درر نے نصاب حولی کو وجوبِ زکاۃ کا سبب قرار دیا ہے، اور کنز میں اس کو شرط کہا گیا ہے، علامہ شامیؒ اس مطلب میں اسی بات کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں اور اسی کے ضمن میں پہلے شرط، سبب وعلت کا فرق بھی بیان کررہے ہیں۔ ہم نے اتمام بحث کے طور پر سبب، شرط اور علت کے لغوی واصطلاحی معانی بھی ذکر کیے ہیں۔

سبب :

سبب: لغت میں رسی کو کہتے ہیں، جو اوپر چڑھنے کا ذریعہ ہوتی ہے، پھر بطور استعارہ ہر اس چیز کے لئے استعمال کیا جانے لگا جو کسی بھی کام کا ذریعہ ہو۔

اور اصطلاح میں اس شئی کو کہتے ہیں جس کے وجود سے دوسری چیز کا وجود یا

اس کے عدم سے دوسری شئی کا عدمِ وجود لذاتہ لازم آئے۔

السبب في اللغة الحبل، وهو مايتوصل به إلى الإستعلاء ثم استعير لكل شيئ يتوصل به إلى أمر من الأمور۔

وفي الاصطلاح: هو مايلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم بالنظر لذاته كالزوال مثلا فإن الشرع وضعه سببا لدخول وقت الظهر۔ (الموسوعة الفقهية: ٢٨٦/٣٠)

السبب في اصول الفقه: مايلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود۔ (القاموس الفقهي لغةً واصطلاحًا: ١٦٣)

شرط:

شرط: لغت میں بفتح الراء علامت کو کہتے ہیں اور بسکون الراء کسی چیز کو لازم کرنا یا اس کا التزام کرنا۔

اور اصطلاح میں اس شئی کو کہتے ہیں جس کے ساتھ وجودِ حکم کا تعلق ہو، وجوبِ حکم کا تعلق نہ ہو یعنی اس کے نہ ہونے سے حکم نہ پایا جاتا ہو۔ جیسے نماز کے لئے وضو شرط ہے۔

الشَرَط: العلامة (ج) أشراط،

الشرط بالسكون لغة لزام الشيئ والتزامه۔ واصطلاحا مايلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته۔ (أسنى المطالب: ١٧٠/١)

وفي الإصطلاح: مايلزمن عدمه العدم، ولايلزم من وجوده وجود ولا عدم۔ (شامي: ٢٠٦/١)

عندالأصوليين: مايتوقف عليه الوجود وليس بمؤثر في الحكم ولا مفض إليه، والعلة هى المؤثرة في الحكم والسبب هو المفضي إلى الحكم بلا تأثير۔ (شامي: ٢٣٨/٨)

وأما الشريعة عبارة عمايضاف إليه الحكم وجودًا عنده لا وجوبا به۔ (الحسامي: ١٣٢)

علت:

علت: لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کسی کی حالت تبدیل ہو جائے، جیسے مرض کو علت کہا جاتا ہے کیونکہ مرض کی وجہ سے انسان کی حالت متغیر ہو جاتی ہے اور اصطلاح میں اس شئی کو کہتے ہیں جس کی طرف حکم کا وجوب ابتداءً یعنی بلا واسطہ منسوب ہو۔

أما العلة: فهى في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمى المرض علة والمريض عليلا لأن بحلوله بتغير حال الشخص من القوة إلى العجز۔

فهى في الشريعة عبادة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً۔ (حسامی مع حاشيه:١٢٧)

تینوں کے مابین فرق:

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھار سبب پر بھی شرط کا لفظ بول دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ دونوں بایں معنی مشترک ہے کہ دونوں کی طرف فعل کا وجوب بغیر تاثیر کے منسوب ہوتا ہے تو علت کے مخالف ہونے میں دونوں یکساں ہے اور ان دونوں میں آپس میں فرق یہ ہے کہ کلام میں کسی بھی فعل کا وجوب سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے زکاۃ المال کہ زکاۃ (وجوب فعل) کی نسبت مال (سبب) کی طرف کی گئی ہے، یعنی وجوبِ زکاۃ کا سبب مال ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے صلوۃ الظہر کہ صلوۃ کے وجوب کی نسبت ظہر کی طرف کی گئی ہے چونکہ ظہر (وقت) اس کا سبب ہے۔ اور صوم شہر میں صوم کی اضافت شہر کی طرف ہے کیونکہ شہر اس کے وجوب کا سبب ہے، اسی طرح حج بیت کہ بیت اللہ حج کا سبب ہے۔ بہر حال فعل کے وجوب کی نسبت سبب کی طرف کی جاتی ہے شرط کی طرف نہیں کی جاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جو چیز حکم میں تاثیر رکھتی ہو وہ علت ہے جو تاثیر نہ رکھتی ہو مگر حکم کا وجوب اس کی طرف منسوب ہو وہ سبب ہے اور جس میں نہ تاثیر ہو نہ اس کی طرف حکم کا وجوب منسوب ہو وہ شرط ہے۔

أطلق على السبب اسم الشرط لإشتراكهما في أن كلا منهما يضاف إليه الوجود لا على وجه التاثير، فخرج العلة، ويتميز السبب عن الشرط بإضافة الوجوب إليه أيضا دون الشرط كما عرف في الأصول، اھ۔(شامی: ۱۷۴/۱)

علت اور سبب میں ایک اور فرق

ان دونوں کے درمیان دو طریقوں سے فرق ہے، اول: سبب وہ ہے کہ مسبَب اس کے پائے جانے کے وقت پایا جائے، اس کی وجہ سے نہ پایا جائے، یعنی وہ تاثیر نہ رکھتا ہو۔ اور علت وہ ہے جس کی وجہ سے کوئی شئی حاصل ہو۔

دوم: معلول براہ راست (بغیر واسطہ کے) علت سے متأثر ہوتا ہے اور ان کے درمیان ایسی کوئی شرط بھی نہیں ہوتی ہے جس کے وجود پر حکم موقوف ہو جب کہ سبب اور حکم کے درمیان کوئی واسطہ ضرور ہوتا ہے۔

ويفترقان في وجهين:

أحدهما: أن السبب ما يحصل الشئى عنده لا به، والعلة ما يحصل به۔

الثانى: أن المعلول يتأثر عن علته بلا واسطة بينهما، ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده، والسبب إنما يفضى إلى الحكم بواسطة۔ (الموسوعة الفقهيه: ۲۸۷/۳۰)

علت اور شرط میں ایک فرق

ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ شرط کی مناسبت دوسرے (مشروط) میں ہوتی ہے جیسے نماز کے لئے وضوء، پس نماز کی اہمیت کے پیش نظر وضو ضروری

قرار دیا گیا۔ اور علت کی مناسبت اس کی ذات میں ہوتی ہے، جیسے زکاۃ کے وجوب میں نصاب، پس نصاب کے بقدر غنا خود اسی بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس پر زکاۃ واجب ہو۔

والفرق بين العلة والشرط أن الشرط مناسبته في غيره كالوضوء بالنسبة للصلاة، والعلة مناسبتها في نفسها كالنصاب في وجوب الزكاة۔ (الموسوعة الفقهية: ٣٠/٢٨٧)

ملک نصاب شرط ہے یا سبب؟

کنز میں ملک نصاب حولی کو وجوبِ زکات کے لیے شرط قرار دیا گیا ہے، جس پر صاحب درر نے اعتراض کیا ہے کہ یہ وجوبِ زکاۃ کی شرط نہیں بلکہ سبب ہے، اور کنز میں نصابِ حولی کو شرط قرار دیا ہے اس کا جواب بحر الرائق میں بایں طور دیا گیا ہے کہ کبھی کبھار سبب پر بھی شرط کا لفظ بول دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ دونوں بایں معنی مشترک ہیں کہ دونوں کی طرف وجودِ فعل بغیر تاثیر کے منسوب ہوتا ہے تو علت کے مخالف ہونے میں دونوں یکساں ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح جواب دینے کی ضرورت نہیں، یعنی کنز میں ملک نصاب کو شرط کہنا کوئی ایسی غلط بات نہیں جو اس طرح تاویل کر کے جواب دیا جائے، کیونکہ بدائع کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکِ مطلق یعنی ملکیت کاملہ (الملك يداً ورقبةً) وجوب زکاۃ کی شرط ہے اور نصاب حولی (نامی) کا مالک ہونا سبب ہے۔ اور مال کے بارے میں بدائع میں لکھا ہے کہ وجوبِ زکاۃ کا سببِ مطلق مال ہے اس لئے کہ زکاۃ مال کے شکر کے طور پر ادا کی جاتی ہے، چونکہ مال وجوبِ زکاۃ کا سبب ہے اس لئے زکاۃ کی نسبت مال کی طرف کی جاتی ہے، اور ایسے جملوں

میں اضافت سببیت پر دلالت کرتی ہے جیسے صلوۃ ظہر، صوم شہر وغیرہ۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بدائع کے بیان کرنے کے مطابق 'ملک نصاب' عبارتِ کنز میں (جہاں ملک نصاب کو شرط کہا گیا ہے) اضافۃ المصدر إلی مفعولہ کے قبیل سے ہے، یعنی مصدر (لفظ ملک) کی اضافت مفعول (نصاب) کی طرف ہے جس کا مطلب ہوگا کہ آدمی کا نصاب کا مالک بن جانا یعنی نصاب پر ملک کامل رکھنا، شرط ہے۔ خلاصہ یہ کہ بدائع کے مطابق کنز کی عبارت 'وشرطہ ملک نصاب' کا مطلب ہوگا: آدمی کا نصاب پر ملکیت تامہ رکھنا شرط ہے۔

اور جہاں 'ملک نصاب' کو سبب کہا جائے (جیسا کہ یہاں کہا گیا ہے) تو اس کو اضافت الصفت إلی الموصوف کہا جائے گا کہ دراصل یہ دونوں موصوف صفت تھے **أي النصاب المملوک** لیکن بعد میں صفت کو موصوف کی جگہ رکھ کر ترکیب توصیفی ختم کر کے مضاف مضاف إلیہ کر دیا گیا۔

چنانچہ عبارت ہوگی: **وسببه نصاب مملوک** یعنی اس کا سبب نصاب مملوک (مال) ہے، اور اس مال پر ملکیت تامہ ہونا شرط ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جہاں ملک نصاب کو شرط کہا گیا ہو وہاں ملکیت والا معنی مقدم رکھا جائے گا اور ملکیت کا مفعول نصاب یا مال آئے گا اور جہاں اس کو سبب کہا جائے وہاں مال کے معنی کو مقدم رکھا جائے گا اور مال کی صفت کے طور پر ملکیت کو ذکر کیا جائے گا۔

اخیر میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس تفصیل سے یہ بھی صاف ہو گیا کہ کنز کی عبارت کا یہ ایسا معنی (اطلق علی السبب اسم الشرط) بیان کرنا نہیں کرنا چاہئے جیسا کہ صاحب نہر نے کیا ہے، تا کہ پھر اعتراض اور بحر میں مذکور جواب دینے کی نوبت

نہ آئے، بلکہ کنز کی عبارت کو اس معنی میں (اضافۃ المصدر إلی مفعولہ) دیکھا جانا چاہئے جو ہم نے بیان کیا۔اسی طرح یہاں مذکور مصنف کی عبارت سببہا ملک نصابِ حولی کا وہ معنی بیان کرنا درست نہیں جو کنز کی عبارت میں ہم نے ذکر کیا (یعنی اضافۃ المصدر إلی مفعولہ)، بلکہ اس کا وہ معنی ہوگا جو ہم نے بیان کیا یعنی اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے معنی میں دیکھا جانا چاہئے۔

مطلب: الفرق بين السبب والشرط والعلة:

ثم اعلم أن هذا جعله في الكنز شرطا، واعترضه في الدرر بأنه سبب وأجاب عنه في البحر بأنه أطلق على السبب اسم الشرط لإشتراكهما في أن كلا منهما يضاف إليه الوجود لاعلى وجه التاثير، فخرج العلة، ويتميز السبب عن الشرط بإضافة الوجوب إليه أيضا دون الشرط كما عرف في الأصول، اه ـ۔(شامی: ۱/۱۷۴)

أقول: ولاحاجة إلى ذلك، فقد ذكر في ”البدائع“ من الشروط الملك المطلق۔ قال: وهو الملك يدًا ورقبة، وقال إن السبب هو المال؛ لأنها وجبت شكرًا لنعمة المال، ولذا تضاف إليه، يقال: زكاة المال، والإضافة في مثله للسببية كصلاة الظهر وصوم الشهر وحج البيت، اه ـ۔ (شامی: ۳/۱۷۴)

وعليه فملك النصاب حيث جعل شرطا كمافي عبارة الكنز يكون من إضافة المصدر إلى مفعوله، وحيث جعل سببا كما في عبارة ”المصنف“ يكون من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي النصاب المملوك، وبه علم أنه لا يصح تفسير عبارة الكنز بهذا خلافا لما فعله في النهر لئلا يحتاج إلى الجواب بما مر عن البحر، وأنه لا يصح تفسير عبارة المصنف بما فسرنا به عبارة الكنز، فافهم۔ (شامی: ۳/۱۷۴)

مطلب في زكاة ثمن المبيع وفاء

بیع الوفاء میں اداشدہ رقم کی زکاۃ کس پر لازم ہے؟

بیع وفاء: اس شرط کے ساتھ بیع کرنا کہ جب بائع مشتری کو زرِ ثمن لوٹادے تو مشتری بائع کو خریدی ہوئی چیز واپس لوٹادے۔

صورته: أن يبيعه العين بألف على أنه إذا رد عليه الثمن رد عليه العين.
(درمختار: ۵۴۵/۷)

بیع وفاء میں مشتری بائع کو جو قیمت ادا کرتا ہے اس رقم کی زکاۃ بائع پر واجب ہوگی یا مشتری پر؛ اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔ علامہ شامیؒ نے اس بارے میں تین اقوال ذکر کیے ہیں اور پھر اپنی طرف سے ایک قول کی تائید کی ہے۔

(۱) بعض فقہاء کرام کا کہنا ہے کہ اس کی زکاۃ بائع پر لازم ہے، اس لئے کہ قبضہ کی وجہ سے اس کو ملک تام حاصل ہو چکا ہے۔

(۲) بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی زکاۃ صرف مشتری پر لازم ہوگی؛ کیونکہ مشتری اس کو اپنا ایسا مال سمجھتا ہے جو دوسرے کے پاس رکھا ہوا ہے، پس مشتری پر اس کے گمان کے مطابق حکم لازم ہوگا۔

(۳) تیسرا قول ذخیرہ میں یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں پر اس کی زکاۃ واجب ہوگی، بائع کے اوپر اس لئے لازم ہوگی کہ اس کو ملک تام حاصل ہے اور مشتری پر اس لئے لازم ہوگی کہ وہ ثمن اسی کا ہے جو بائع کے پاس رکھا ہوا ہے۔

ذخیرہ میں آگے یہ بھی ہے کہ یہ ایک مال کی دو آدمیوں پر زکاۃ واجب کرنے کے قبیل سے نہیں؛ کیونکہ عقود وفسوخ میں دراہم متعین نہیں سمجھے جاتے، علامہ فخر الدین بزدوی کی شرح جامع میں اور بزازیہ میں بھی یہ مسئلہ اسی طرح مذکور ہے۔

علامہ شامیؒ کا رجحان صرف مشتری کے اوپر زکاۃ کا لزوم ہونے کا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ **قُلت** سے فرماتے ہیں کہ مناسب اور اولی یہی ہے کہ اس کی زکاۃ صرف مشتری پر لازم ہو۔ اور اس کی وجہ علامہ شامیؒ یہ ذکر کرتے ہیں کہ آج کل بیع وفاء کو رہن کے حکم میں سمجھا جاتا ہے، گویا مبیع مشتری کے پاس مرہون اور ثمن کی رقم بائع کے ذمہ مشتری کا دین ہے اور دین کی زکاۃ مالک پر ہی واجب ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قول راجح کے مطابق زکاۃ صرف مشتری پر واجب ہے۔

مطلب في زكاة بثمن المبيع وفاء

تتمة: قالوا: ثمن المبيع وفاءً، إن بقي حولًا فزكاته على البائع، لأنه ملكه، وقال بعض المشائخ على المشترى؛ لأنه يعده مالا موضوعا عند البائع فيؤاخذ بماعنده، 'بدائع'۔ وذكر في 'الذخيرة': أن زكاته عليهما للتعليلين المذكورين، قال: وليس هذا إيجاب الزكاة على شخصين في مال واحدٍ؛ لأن الدراهم لاتتعين في العقود والفسوخ، وهكذ ذكر فخر الدين البزدوى هذه المسألة أيضا في شرح الجامع، اه۔۔۔ ومثله في البزازية۔

قلت: ينبغى لزومها على المشترى فقط على القول الذى عليه العمل الآن من أن بيع الوفاء منزل منزلة الرهن، وعليه فيكون الثمن دينا على البائع، تأمل۔ (شامى: ۳/۱۷۷)

نوٹ: شامی نے بدائع کے حوالے سے جو لکھا ہے اس سے **معلوم** ہوتا ہے کہ فقط مشتری پر زکاۃ واجب ہونا صاحبِ بدائع کا مستقل قول ہے، مگر بدائع کی عبارت سے **معلوم** ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک دو قول ہے (۱) بائع پر اور (۲) بائع کے ساتھ مشتری پر بھی۔

وهو بيع الوفاء إن الزكاة على البائع في ثمنه إن بقي حولاً لأنه ملكه و بعض مشائخنا قالوا: يجب أن يلزم المشترى أيضا لأنه يعده مالا موضوعًا عند البائع فيؤاخذ بماعنده۔ (بدائع الصنائع: ۲/۸۴)

مطلب: في الزكاة في الكتب وأخذ صاحب كتب ساوت نصباالزكاة إذا كان أهلا لها

کتابوں پر زکات کا حکم اور نصاب کے بقدر کتابوں کے مالک کا زکات لینا

وجوبِ زکات کے لئے مال کا نامی ہونا اور حوائجِ اصلیہ سے زائد ہونا شرط ہے۔اس لئے رہائشی مکانات گھر کے سامان استعمالی کپڑے وغیرہ چیزوں میں زکات واجب نہ ہوگی؛ کیونکہ یہ چیزیں حوائج اصلیہ میں مشغول ہوتی ہیں اور نامی بھی نہیں ہیں۔ چنانچہ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ گھر کے سامان، رہائشی مکان اور اس جیسی چیزوں میں زکات واجب نہیں ہے۔

ایسے ہی سامان اور اشیاء کے بارے میں علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کتابیں برائے تجارت نہ ہوں تو کتابوں میں بھی زکات واجب نہ ہوگی،خواہ عالم کے پاس ہو یا غیر عالم کے پاس۔ ہاں اگر یہ کتابیں تجارت کی ہوں تو مال تجارت ہونے کی وجہ سے ان پر زکات واجب ہوگی۔

پھر اگر ایسی کتابوں کی مالیت نصاب کے بقدر ہو تو کیا وہ حرمانِ اخذ زکات کا سبب بنیں گی،تو علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ عالمِ دین کے پاس اگر فقہ، حدیث اور تفسیر کی کتابیں ہیں تو وہ نصابِ حرمان میں بھی شامل نہ ہوں گی، اِلا یہ کہ دو سے زیادہ نسخے ہوں تو یہ زائد از ضرورت ہیں، اس لیے یہ نصاب حرمان میں شامل ہوں گی۔اس طرح اگر عالمِ دین کے پاس مذکورہ ۳ فنون (فقہ،حدیث،تفسیر) کے علاوہ فن کی کتابیں ہیں تو وہ نصابِ حرمان میں شامل ہوں گی۔ بقول علامہ حصکفیؒ یہی مختار قول ہے۔

علامہ حصکفیؒ کے اس کلام کی وضاحت میں علامہ شامیؒ فتح القدیر کے طویل

کلام کا خلاصہ پیش کرتے ہیں کہ کتابوں میں زکات واجب نہ ہونے کے مسئلہ میں عالم اورغیر عالم دونوں کے درمیان حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔اور صاحبِ ہدایہ کا(**كتب العلم لأهلها**) میں **أهلها** کا مفہوم مخالف معتبر نہ ہوگا، چنانچہ مطلقاً کتابوں میں زکات واجب نہ ہوگی،خواہ کسی بھی فن کی ہوں،اس لئے کہ کتابیں غیر نامی ہیں؛البتہ ان کتابوں کی موجودگی میں صاحبِ کتب کا کب زکات لینا جائز ہوگا اور کب ممنوع ہوگا؟اس سلسلہ میں عالم اورغیر عالم کے درمیان فرق ہے۔

اگر کوئی آدمی عالمِ دین ہواوراس کے پاس فقہ، حدیث اور تفسیر کی کتابیں ہیں،جس کی اس کو درس وتدریس، حفظ وتصحیح کے لئے ضرورت پڑتی ہے،تو وہ ان کتابوں کی وجہ سے مالدار نہیں سمجھا جائے گا،خواہ وہ کتابیں کئی نصابوں کے برابر ہوں۔اورایسا شخص صاحب نصاب نہیں کہلائے گا۔اوراس کے لئے زکات لینا بھی جائز ہوگا۔اوراگراس کے پاس مذکورہ فنون کے علاوہ دوسرے فن کی کتابیں ہوں، اوروہ حاجت اصلیہ سے زائد نصاب کی قیمت کے بقدر ہوں تواس صورت میں ایسے عالم دین کے لئے بھی زکات لینا درست نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کتابیں تو مذکورہ فنون کی ہی ہوں،مگر کتابوں کے نسخے ایک سے زائد ہوں،مثلاً ہر کتاب کے دو نسخے ہوں یاایک قول کے مطابق ۳ نسخے ہوں تو یہ بھی حاجت میں شامل ہیں،اس لئے کہ دو نسخے ضرورت میں شامل ہیں ،تاکہ دونوں میں سے ہرایک کودوسرے سے صحیح کیا جائے ،مگرمختار پہلا قول ہے،یعنی ایک نسخہ سے زائد ہونا حاجت سے فاضل ہے۔پس قولِ مختار کے مطابق اگر کتب دینیہ کے نسخے ایک سے زائد ہوں، اور نصاب کی قیمت کو پہونچ جائیں تو عالمِ دین کے لئے بھی زکات لینا درست نہ ہوگا۔

اور اگر کسی غیر عالم کے پاس نصاب کی قیمت کے بقدر کتابیں ہوں، تو ان کتابوں کی وجہ سے اس کے لئے زکات لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حرمان اُخذِ زکات کا تعلق اس نصاب کی مقدار ملکیت سے ہے، جس کی اس کو ضرورت نہ ہو، اگرچہ وہ نامی نہ ہو۔

یہاں تک عالمِ دین اور غیر عالم دین کے اعتبار سے تفصیل تھی، اب آگے فن اور کتاب کے اعتبار سے مسائل ذکر فرماتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ: فنِ طب ،نحو اور نجوم کی کتابیں مطلقاً اخذ زکات میں مانع ہوں گی، چنانچہ اگر کسی عالم دین یا غیر عالم دین کی ملکیت میں نصاب کی مقدار فنِ طب، نحو و نجوم کی کتابیں ہوں تو ان کتابوں کی وجہ سے ان کے لئے زکات لینا درست نہیں ہے۔

البتہ خلاصہ میں یہ صراحت ہے کہ کتبِ ادب اور ایک عدد مصحف کا حکم فقہ کی کتابوں کی طرح ہے، یعنی کتب ادب اور مصحف زکات لینے سے مانع نہیں ہے، لیکن کتبِ ادب کے بارے میں صاحبِ خلاصہ کا کلام مضطرب ہے۔ اس لئے کہ باب صدقۃ الفطر میں صاحب خلاصہ نے صراحت کی ہے کہ کتبِ ادب کا حکم کتبِ تعبیر، کتبِ طب اور کتبِ نجوم کی طرح ہے۔ اور اس کا مقتضی یہ ہے کہ کتب ادب زکات لینے سے مانع ہوں۔ ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نحو کی کتابوں کے ایک نسخے (یا دوسرے قول کے مطابق دو نسخے) نصاب میں شمار نہیں کیے جائیں گے، یعنی حوائج اصلیہ میں ہوں گے۔

اور اسی طرح اصول فقہ اور علم کلام کا حکم بھی نحو کی کتابوں کی طرح ہے، یہاں علم کلام کی وہ کتابیں مراد ہیں، جن میں متعدد آراء مذکور نہ ہوں، اور اس میں صرف اہلِ سنت والجماعت کے مذہب کی وضاحت کی گئی ہو، البتہ اگر مخلوط بالآراء کے علاوہ

کوئی کتاب مل ہی نہ رہی ہو تو مخلوط بالآراء کتاب کا حکم بھی اس جیسا ہو جائے گا۔ کیونکہ اس وقت یہ حوائج اصلیہ میں داخل ہوگا۔ گویا علم دین کی کتابیں حاجتِ اصلیہ میں داخل ہیں۔

ادب کی کتابوں کے متعلق خلاصہ کے کلام میں جو اضطراب تھا، اس کی وضاحت میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ادب سے ظرافت مراد لیا جائے جیسا کہ قاموس میں ادب کے بارے میں لکھا ہے کہ کتبِ ادب: شعر، عروض اور تاریخ وغیرہ علوم کا نام ہے۔ تو اس صورت میں ادب کی کتابیں زکات لینے سے مانع ہوں گی۔ اور اگر ادب سے آدابِ نفس مراد لیا جائے جیسا کہ المغرب میں ہے کہ ادب کو علم اخلاق بھی کہا جاتا ہے۔ (علم اخلاق میں امام غزالیؒ کی احیاء العلوم مشہور ہے۔) تو اس صورت میں ان کتابوں کا حکم کتبِ فقہ کی طرح ہوگا، اور یہ زکات لینے سے مانع نہ ہوں گی۔

اور جہاں تک کتبِ طب کا تعلق ہے تو طبیب کو ان کتابوں کے مطالعہ کرنے اور اس کی طرف مراجعت کرنے کی ضرورت رہتی ہے، اس لئے کتب طب اہل حرفہ کے آلات کی طرح ہیں۔ یعنی جس طرح اہل حرفہ کے آلات حاجت اصلیہ میں شمار ہوتے ہیں اسی طرح کتب طب بھی طبیب کے لئے حاجت اصلیہ میں شمار ہوں گی۔ اور ان کتابوں کی وجہ سے طبیب کے لئے زکات لینا ممنوع نہ ہوگا، بلکہ اس کے لئے بھی زکات لینا جائز ہوگا۔

اور اگر کوئی آدمی کتابوں کا اہل ہو؛ مگر اس کو کتابوں کی ضرورت نہ ہو تو وہ غیر اہل کے حکم میں ہوگا، جیسے کوئی آدمی عالم دین یا طبیب ہو، اور اس کے پاس کتب دینیہ اور کتب طب ہوں، مگر اس عالم دین یا طبیب کو ان کتابوں کی ضرورت نہ ہو تو،

ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے وہ بھی غیر اہل کے حکم میں ہوں گے، اور یہ کتابیں زکات لینے سے مانع ہوں گی۔ اسی طرح حافظ قرآن کے پاس مصحف تو ہو، مگر اس کی ضرورت نہ ہو تو وہ اس کی حاجت اصلیہ سے خارج سمجھا جائے گا۔ ان مسائل میں علتِ منع حوائج اصلیہ ہے، یعنی اگر کتابیں حوائج اصلیہ میں سے ہوں تو وہ اٴخذ زکات میں مانع نہ ہوں گی ورنہ مانع ہوں گی۔

نوٹ: اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ عامی آدمی (اہلِ علم یا اہلِ فن نہ ہو) اس کے پاس علمِ دین کی یا طب وغیرہ فنون کی ایسی کتابیں ہوں جو اس عامی کے حق میں مراجعت کا فائدہ دیتی ہوں تو حوائج میں شمار کی جانی چاہیئے، ہاں علمِ دین اور دیگر علوم وفنون کے مآخذ اور دقیق کتابیں، چوں کہ اس کے لیے مطالعہ ومراجعت کے اعتبار سے بھی مفید نہیں، اس لیے حوائج میں شمار نہ ہوں گی۔ واللہ اعلم۔

مطلب فی الزکاة فی الکتب

وأخذ صاحب کتب ساوت نصبا الزکاة إذا کان أهلا لها

وكذا الكتب وإن لم تكن لأهلها إذا لم تنو للتجارة، غير أن الأهل له أخذ الزكاة، وإن ساوت نصبًا، إلا أن تكون غير فقه وحديث وتفسير، أو تزيد على نسختين منها هو المختار (الدر المختار)

(قوله وإن لم تكن لأهلها) أشار إلى أن تقييد الهداية بقوله لأهلها غير معتبر المفهوم هنا، لكن قد يقال: أراد إخراجها بقوله: وعن حاجته الأصلية، وجعل التي لغير أهلها خارجة بقوله: نام كما قررناه في ثياب البذلة، والمراد بأهلها من يحتاج إليها لتدريس وحفظ وتصحيح كما يعلم مما يأتي عن الفتح

(قوله: غير أن الأهل إلخ) استدراك على التعميم المأخوذ من قوله: وإن لم تكن لأهلها: أي أن الكتب لا زكاة فيها على الأهل وغيرهم من أي علم كانت لكونها غير نامية، وإنما الفرق بين الأهل وغيرهم في جواز أخذ الزكاة والمنع عنه، فمن كان

من أهلها إذا كان محتاجا إليها للتدريس والحفظ والتصحيح فإنه لا يخرج بها عن الفقر، فله أخذ الزكاة إن كانت فقها أو حديثا أو تفسيرا ولم يفضل عن حاجته نسخ تساوي نصابا، كأن يكون عنده من كل تصنيف نسختان، وقيل ثلاث لأن النسختين يحتاج إليهما لتصحيح كل من الأخرى والمختار الأول: أي كون الزائد على الواحدة فاضلا عن الحاجة، وأما غير الأهل فإنهم يحرمون بالكتب من أخذ الزكاة لتعلق الحرمان بملك قدر نصاب غير محتاج إليه، وإن لم يكن ناميا. وأما كتب الطب والنحو والنجوم فمعتبرة في المنع مطلقا ونص في الخلاصة على أن كتب الأدب والمصحف الواحد ككتب الفقه، لكن اضطرب كلامه في كتب الأدب فصرح في باب صدقة الفطر بأنها كالتعبير والطب والنجوم. والذي يقتضيه النظر أن نسخة من النحو أو نسختين على الخلاف لا تعتبر من النصاب، وكذا من أصول الفقه، والكلام غير المخلوط بالآراء بل مقصور على تحقيق الحق من مذهب أهل السنة إلا أن لا يوجد غير المخلوط لأن هذه من الحوائج الأصلية أفاده في فتح القدير.

قلت: والذي يقتضيه النظر أيضا أنه إن أريد بالأدب الظرافة كما في القاموس وذلك ككتب الشعر والعروض والتاريخ ونحوه تمنع الأخذ، وإن أريد به آداب النفس كما في المغرب وهو المسمى بعلم الأخلاق كالإحياء للغزالي ونحوه فهو كالفقه لا يمنع.

وإن كتب الطب لطبيب يحتاج إلى مطالعتها ومراجعتها لا تمنع لأنها من الحوائج الأصلية كآلات المحترفين، وإن الأهل إذا كان غير محتاج إليها فهو كغير الأهل كما يعلم مما مر، وكذا حافظ قرآن له مصحف لا يحتاجه لأن المناط هو الحاجة (قوله أو تزيد على نسختين) صوابه على نسخة لأن المختار هو كون الزائد على نسخة واحدة فاضلا عن الحاجة كما قدمناه عن الفتح: ومثله في النهر. (شامى: ٣/١٨٢)

تنبیه: لا تجب الزکاۃ في الأرض المشریة للتجارة

تجارت کی نیت سے خریدی ہوئی زمین میں زکات کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ: اگر کسی آدمی نے اپنے لئے خراجی زمین تجارت کی نیت سے خریدی یا عشری زمین تجارت کی نیت سے خریدی، پھر اس کو کاشت کیا یا بذر (دانے) تجارت کے لئے خریدے، پھر اس کو کھیتی میں بو دیے، تو اب یہ زمین اور بیج تجارت کے نہ ہوں گے، اور ان میں زکاتِ تجارت واجب نہ ہوگی، چونکہ مانع پایا گیا۔

اس مسئلے کے متعلق پہلی بحث یہ ہے کہ اس مالِ تجارت میں اب زکاتِ تجارت کے وجوب میں مانع کون سا امر ہے؟

علامہ شامیؒ نے سیاق و سباق کے اعتبار سے 'ثنی' یعنی ایک زمین میں تکرارِ وظیفہ کو مانع قرار دیا ہے، یعنی اس زمین میں چوں کہ عشر یا خراج واجب ہوگا، اس لیے دوسرا وظیفہ یعنی 'زکاتِ تجارت' واجب نہیں کیا جائے گا۔

اسی اعتبار سے علامہ شامیؒ، علامہ حصکفیؒ کے کلام کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ قیام مانع یعنی ثنی کی جو علت ہے اسکو بیان کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ارضِ مملوکہ [۱] میں بیج بوئے گا تو بذر میں زکات واجب ہوگی، کیوں کہ ارض مملوکہ میں عشر و خراج کچھ بھی واجب نہیں ہوتا، پس زکاتِ تجارت واجب کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے۔

بحر الرائق میں مانع کی تفصیل اس کے برعکس مذکور ہے، اور وہ تکرار وظیفہ کو

[۱] كأن زرعه في صحن داره أو في أرضه المشتراة من بيت المال، فإنه لا خراج عليه على مافيه (رافعی)

مانع نہیں کہتے ہیں۔ چنانچہ صاحبِ بحر نے باب زکات المال میں لکھا ہے کہ اگر بذر تجارت کے لئے خریدا اور پھر اس کی تجارت کے بجائے کاشت کر دے تو اس میں زکات واجب نہ ہوگی، بلکہ اس میں زکات العشر واجب ہوگا، اس لئے کہ جب بذر کو زمین میں جوت دیا گیا تو اب اس کا تجارت کے لئے ہونا ممکن نہ رہا، جیسے تجارت کے لئے غلام خریدے جائیں اور پھر خدمت کی نیت کر لی جائے، تو خدمت کی نیت کرنے کی وجہ سے غلاموں کا تجارت کے لئے ہونا باطل ہو جائے گا، اور یہاں تو بدرجہ اولی باطل ہوگا، کیونکہ بذر معدوم ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر اس کو بویا نہ ہو، ایسے ہی سال بھر پڑا رہا تو اب اس پر زکات واجب ہوگی۔ بحر کی اس تفصیل کا مطلب یہ بھی ہوا کہ بذر کی زراعت کرنے کی وجہ سے اس سے مطلقاً زکات ساقط ہو جائے گی، کیوں کہ یا تو مالِ تجارت نہ رہا یا معدوم ہو گیا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ شارح علامہ حصکفیؒ کے کلام کے مطابق ارضِ مملوکہ میں بذر ڈالے جائیں تو اس بذر میں زکات واجب ہوگی، کیونکہ اس زمین میں کوئی وظیفہ عشر و خراج نہیں ہے۔ اور اگر عشری وخراجی زمین میں بیج بوئے جائیں تو ان میں زکات واجب نہ ہوگی، کیونکہ عشری وخراجی زمین میں عشر یا خراج کا وظیفہ موجود ہے۔ اور صاحب بحر کے قول کے مطابق بذر میں مطلقاً زکات واجب نہ ہوگی۔ خواہ کسی بھی زمین میں بوئے جائیں، نہ ارض مملوکہ میں زکات واجب ہوگی، اور نہ غیر مملوکہ (عشری وخراجی) زمین میں، کیونکہ بذر زمین میں استعمال ہو چکے۔ گویا شارح کے نزد قیام مانع کی علت 'شئی' ہے، اور صاحب بحر کے نزد بذر کا زمین میں بونا ہے۔

علامہ حصکفیؒ اور صاحب بحرؒ دونوں اس پر متفق ہیں کہ اگر بذر نہ بوئے جائیں، ایسے ہی سال بھر پڑے رہیں، تو ان میں زکات واجب ہوگی۔ اور اس پر

بھی متفق ہیں کہ اگر بذر عشری وخراجی زمین میں بوئے جائیں،تو خالص ان بیج میں زکات واجب نہ ہوگی، اختلاف ارض مملوکہ میں ہے،شارح کے مطابق اس میں بذر بونے سے بذر پر زکات واجب ہوگی، اور صاحب بحر کے مطابق واجب نہ ہوگی۔

علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ مسئلہ میں عشری وخراجی زمین کی مثال

اور چوں کہ تکرارِ وظیفہ کی بات عشری زمین میں تو صادق آتی ہے، البتہ خراجی زمین میں کچھ تفصیل ہے، اس لیے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اوپر جو کاشت کی بات کہی گئی ہے، اس کا تعلق عشری زمین سے ہے، اس لئے کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، جبکہ خراجِ موظف (جس میں زمین کے رقبہ کے اعتبار سے رقم متعین کی جاتی ہے) پیداوار میں واجب نہیں ہوتا ہے۔ ہاں اگر خراج مقاسمہ (جس میں فی صد کے اعتبار سے پیداوار کا حصہ متعین کیا جاتا ہے) ہوتو اس میں کاشت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ خراج مقاسمہ پیداوار میں واجب ہوتا ہے، گویا عشری زمین اور خراج مقاسمہ دونوں کا حکم یکساں ہیں، کیونکہ دونوں کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر عشری زمین بہ نیت تجارت خریدی جائے، پھر جب تک اس زمین میں کھیتی نہ کی جائے ، اس میں زکات واجب ہوگی ، اس لئے کہ اس زمین میں مانع یعنی وجوبِ عشر نہیں پایا گیا۔ اور خراج موظف والی زمین بہ نیت تجارت ہوتو بھی اس میں زکاتِ تجارت واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں مانع یعنی 'ثنی' موجود ہے، یعنی خراجی زمین میں اگرچہ پیداوار نہ ہو، اور وہ بے کار پڑی رہے، پھر بھی اس میں خراجِ موظف واجب ہوتا ہے۔اب اگر زکات بھی واجب کی جائے تو خراج کے ہوتے ہوئے دوسرا وظیفہ یعنی زکاتِ تجارت بھی واجب ہوگی اور یہ 'ثنی' ہے، پس زکاتِ تجارت واجب ہونے میں خراج مانع ہوگا۔

علامہ شامیؒ اس مسئلہ پر تنبیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شارح یعنی علامہ حصکفیؒ نے تجارت کی نیت سے خریدی جانے والی زمین میں زکات کے عدمِ وجوب کا ذکر کیا ہے، کیونکہ اس زمین میں مانع یعنی عشر یا خراج کا وظیفہ برقرار ہے، اور بدائع میں ہے کہ ہمارے اصحاب احناف سے یہی روایت مشہور ہے، مگر امام محمدؒ سے مروی ہے کہ عشر کے ساتھ زکات بھی واجب ہوگی، کیونکہ تجارت کی زکات زمین میں واجب ہوتی ہے، اور عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، جب زمین اور پیداوار دونوں چیزیں مختلف ہیں تو یہ ایک مال میں دو حق کا جمع ہونا نہیں کہلائے گا۔

ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ ارض وخارج؛ سب میں وجوبِ زکات کا سبب ایک ہی ہے، کیونکہ ان سب کو زمین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ پس کہا جاتا ہے، عشر الارض، خراج الارض، زکات الارض، نیز یہ سب اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے جن حقوق کا اموال نامی سے تعلق ہوتا ہے ان میں ایک مال کے سبب سے دو حق جمع نہیں ہوتے ہیں، جیسے تجارت کے ساتھ چرنے والے جانوروں کی زکات، کہ تجارت کے جانور مال نامی ہے، اس میں یا تو زکاتِ تجارت واجب ہوگی یا زکاتِ سائمہ۔ اس ایک مال میں دو حق واجب نہ ہوں گے۔ اسی طرح زمین میں یا تو عشر وخراج واجب ہوگا یا زکاتِ تجارت۔ پس عشری وخراجی زمین میں جب عشر و خراج واجب ہوتا ہو تو بہ نیت تجارت خریدنے کے باوجود اس میں زکاتِ تجارت واجب نہ ہوگی۔

تنبيه: لا تجب الزكاة فی الأرض المشرية للتجارة

وكما لو شرى أرضا خراجية ناويا التجارة أو عشرية وزرعها أو بذرا للتجارة وزرعه لا يكون للتجارة لقيام المانع (الدر المختار)

(قوله وكما لو شرى إلخ) محترز قوله بشرط عدم المانع إلخ (قوله: و زرعها) قيد للعشرية لتعلق العشر بالخارج، بخلاف الخراج إلا إذا كان خراج مقاسمة لا موظفا. ومفهومه أنه إذا لم يزرعها تجب زكاة التجارة فيها لعدم وجوب العشر فلم يوجد المانع، أما الخراجية فالمانع موجود، وهو الثنى، وإن عطلت (قوله لقيام المانع) وهو الثنى. ومفاد التعليل أنه لو زرع البذر في أرضه المملوكة تجب فيه الزكاة. ويخالفه ما في البحر حيث قال في باب زكاة المال: لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه فإنه لا زكاة فيه وإنما فيه العشر لأن بذره في الأرض أبطل كونه للتجارة فكان ذلك كنية الخدمة في عبد التجارة بل أولى، ولو لم يزرعه تجب اهـ فإن مفاده سقوط الزكاة عن البذر بالزراعة مطلقا أفاده ط.[تنبيه]ما ذكره الشارح من عدم وجوب الزكاة في الأرض العشرية للتجارة، وإنما فيها العشر أو الخراج للمانع المذكور. قال في البدائع: هو الرواية المشهورة عن أصحابنا. وعن محمد أنه تجب الزكاة أيضا لأن زكاة التجارة تجب في الأرض والعشر يجب في الخارج وهما مختلفان، فلا يجتمع الحقان في مال واحد. ووجه ظاهر الرواية أن سبب الوجوب في الكل واحد لأنه يضاف إليها فيقال: عشر الأرض وخراجها وزكاتها والكل حق الله - تعالى و حقوقه - تعالى - المتعلقة بالأموال النامية لا يجب فيها حقان منها بسبب مال واحد كزكاة السائمة مع التجارة اهـ فافهم. (شامی: ۳/۱۹۵)

مطلب محمد إمام في اللغة

واجب التقليد فيها، من أقران سيبويه۔

امام محمدؒ، سیبویہ کے ہم عصر اور لغت کے امام ہیں، اور لغت میں واجب التقلید ہیں۔

تمہید: حکم یہ ہے کہ مصدق (زکوۃ وصول کرنے والے) کو درمیانی درجہ کا مال لینا چاہئے، یعنی جو اعلی سے ادنی ہو اور ادنی سے اعلی ہو؛ کیونکہ حدیث شریف میں عمدہ قسم کا مال لینے سے منع فرمایا گیا ہے۔اور اس طرح اوسط درجہ کا مال لینے میں صاحب مال (زکاۃ دینے والا) اور بیت المال اور فقیر دونوں کی رعایت ہے۔(ہاں اگر سارے جانور جید اور عمدہ قسم کے ہوں تو اور بات ہے)۔

درمختار میں مذکور اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامی نے خانیہ کے حوالے سے مسئلہ لکھا ہے کہ رُبّٰی، اکیلہ، ماخِض اور فحل غنم(): جانوروں کو زکاۃ نہیں لیا جائے گا، کیونکہ ان کا شمار عمدہ قسم کے مال میں ہوتا ہے۔

اور بدائع میں امام محمدؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ 'ربی' اس بکری کو کہتے ہیں جو اپنے بچہ کو پالتی ہو(یعنی جس بکری نے بچہ جنا ہو) اور 'اکیلہ' اس بکری کو کہتے ہیں جس کو کھانے کے لئے موٹی کی جائے اور 'ماخض' وہ ہے جس کے پیٹ میں بچہ ہو۔

بعض حضرات نے ان جانورں کے امام محمدؒ کے بیان کردہ معنی پر اعتراض کیا ہے اور ان کا گمان ہے کہ 'ربی' نوزائدہ کو کہتے ہیں اور 'اکیلہ' کھائے جانے والے جانور کو کہتے ہیں۔

امام محمدؒ کا امامِ لغت ہونا

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کا اعتراض کرنا قابل قبول نہیں ہے،

بلکہ ان پر تو امام محمدؒ کی تقلید کرنا ضروری ہے، کیونکہ امام محمدؒ بڑے بڑے ائمہ لغت مثلا ابوعبید، ابوسعید اصمعی، خلیل نحوی، کسائی، فراء وغیرہ کی طرح امام لغت ہیں اور ابوعبیدؒ نے اپنی جلالت شان کے باوجود آپؒ کی تقلید کی ہے، اور اسی طرح ابوالعباس معروف بہ ثعلب نے بھی آپؒ کی تقلید فرمائی ہے، چنانچہ امام محمدؒ کا قول لغت میں بھی حجت ہوگا اور امام لغت ثعلب فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ سیبویہ کے ہم عصر ہیں، اسلئے ہمارے نزدیک انکی بات حجت ہوگی، مزید تفصیل بدائع میں مذکور ہے (بدائع: ۱۳۱/۲)

(قوله: لا يأخذ إلا الوسط) أي: من السِن الذي وجب، فلو وجب بنت لبونٍ لا يأخذ خيار بنت لبون ولا رديئها، بل يأخذ الوسط لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن: 'إياك وكرائم أموالهم' رواه الجماعة، ولأن في أخذ الوسط نظرًا للفقراء ولرب المال 'منلا علي قاري'۔

وفي الخانية: ولا تؤخذ الربى والأكيلة والماخض وفحل الغنم؛ لأنها من الكرائم''، اهـ۔۔۔

والربى بضم الراء المشددة وتشديد الباء مقصورة، وهى التى تربى ولدها 'مغرب'۔ وفي 'البدائع': قال محمد: الربى: هي التي تربي ولدها، والأكيلة التي تسمن للأكل، والمأخض هي التي في بطنها ولد، ومن الناس من طعن فيه وزعم أن الربى هي المرباة والأكيلة المأكولة، وطعنه مردود عليه، وكان عليه تقليد 'محمد'؛ إذ هو إمام في اللغة أيضا واجب التقليد فيها 'كأبي عبيد' و'الأصمعي' و'الخليل' و'الكسائي' و'الفراء' وغيرهم، وقد قلده 'أبو عبيد' مع جلالة قدره واحتج بقوله، وكذا 'أبو العباس' وكان 'ثعلب' يقول 'محمد' عندنا من أقران 'سيبويه'، فكان قوله حجة في اللغة، اهـ۔۔۔ وتمامه فيها۔ (شامی: ۲۱۲/۳)

نوٹ: شامی کے مروجہ نسخوں میں 'مطلب' کا عنوان یہاں (وكان ثعلب يقول) پر ہے، محقق نسخوں میں اس سے چند لکیر پہلے **لا يأخذ إلا الوسط** پر ہے اور یہی زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔

مطلب: في مالو صادر السلطان رجلا فنوى بذلك أداء الزكوة إليه

ظالم سلطان اموال کی زکاۃ جبراً وصول کرے تو کیا حکم ہے؟

علامہ شامیؒ اس مطلب میں یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ جب ظالم حاکم کسی شخص سے جبراً زکوۃ وصول کرنا چاہے اور ارباب صدقہ ادا کرتے وقت اداءِ زکاۃ کی نیت کرلے تو کیا حکم ہے؟ کیا مالکوں پر دوبارہ زکاۃ دینا واجب ہوگا یا نہیں ؟

اموال کی ۲ قسم ہے: (۱) اموال ظاہرہ اور (۲) اموال باطنہ۔

(۱) اموال ظاہرہ کا حکم: تجنیس اور فتاوی ولوالجیہ میں مذکور ہے کہ ظالم حاکم جب اموال ظاہرہ کی زکوۃ وصول کرے تو ایک قول کے مطابق اگر دینے والا اسی ظالم کو زکوۃ دینے کی نیت کرلے تو اس کو دوبارہ زکوۃ ادا کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا؛ کیونکہ ظالم سلطان پر لوگوں کے اس قدر حقوق اور دیون ہوتے ہیں کہ اس کے پاس جتنا بھی مال ہے وہ اس میں مستغرق ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے وہ فقیر ہوتا ہے اور بعض فقہاءِ کرام کی رائے ہے کہ دوبارہ زکوۃ ادا کی جائے اور یہی احوط ہے، کیونکہ یہاں مزّکی میں اختیارِ صحیح مفقود ہے، یعنی ظالم کے ظلم کی وجہ سے اداءِ زکات کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور اگر ظالم کے لینے کے وقت ادا کرنے والے نے اس ظالم کو زکاۃ دینے کی کوئی نیت نہیں کی ؛تو بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس صورت میں بدرجہ اولی دوبارہ زکات ادا کرنی ہوگی، گویا یہ حضرات عدم نیت کا اعتبار کرتے ہیں۔

خلاصہ: یہاں مذکورہ دونوں اقوال میں ادائیگی کی صحت اور عدم صحت کا مدار صاحبِ نصاب کی نیت اداء اور آخذ کے فقیر ہونے پر ہے۔

امام ابوجعفر طحاویؒ کی رائے: اور امام ابوجعفر طحاویؒ فرماتے ہیں کہ سلطان کو اموالِ ظاہرہ میں صدقات وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے، لہٰذا صدقہ دینے والوں سے زکوۃ ساقط ہوجائے گی۔ چاہے دینے والے نے اداءِ زکوۃ کی نیت نہ کی ہو؛ اور سلطان اس صدقات کو مصارف میں خرچ کرے یا نہ کرے۔ علامہ طحاویؒ کے بقول اسی پر فتوی ہے۔

(۲) اموال باطنہ کا حکم: علامہ طحاویؒ آگے فرماتے ہیں کہ اگر اموالِ باطنہ پر سلطان قبضہ کرلے اور مالک اداءِ زکاۃ کی نیت کرے تو متأخرین مشائخ اس صورت میں اداءِ زکاۃ کو درست مانتے ہیں؛ مگر علامہ طحاویؒ اس کو نادرست قرار دیتے ہیں۔ اور اسی قول کو مفتی بہ قرار دیتے ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ذکر فرماتے ہیں کہ سلطان کو اموال باطنہ کی زکاۃ لینے کا حق نہیں تو دیتے وقت دینے والے کی نیت کا اعتبار بھی نہ ہوگا۔

آگے اُقول کے ذریعہ علامہ شامیؒ نے اسی قول کی تصحیح فرمائی ہے اور دو صورتوں میں سے ایک (اموالِ ظاہرہ) میں اختیار کا اعتبار کرنے اور دوسری صورت (اموالِ باطنہ) میں اختیارِ صحیح کو مفقود قرار دینے کے فرق کو بھی واضح فرماتے ہیں کہ اموال باطنہ میں حاکم وسلطان کو اخذِ زکات کا اختیار نہیں، پس اس صورت میں حاکم کو فقیر سمجھتے ہوئے دافع کی زکات اسی صورت ادا ہوگی جب دافع کی جانب سے اختیارِ صحیح کے ساتھ نیت پائی جائے۔ جب کہ اموالِ ظاہر میں حاکم کو اخذِ زکات کا اختیار ہوتا ہے، پس اس صورت میں یوں بھی دافع کی نیت و اختیار کا اعتبار نہ تھا۔ لہٰذا اس صورت میں اختیارِ صحیح کا مفقود ہونا مضر نہ ہوگا۔

پھر آگے علامہ شامیؒ مختارات النوازل کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ ظالم

حاکم ظلماً زکاۃ وصدقات وصول کرلے اور صاحب مال اسی میں ادائیگی کی نیت کرلے تو اموال ظاہرہ اور باطنہ دونوں میں درست ہوگا اور اس قول کو صاحب مبسوط کا تصحیح کردہ اور صاحب فتح کا اختیار کردہ قرار دیا ہے۔

خلاصہ: بادشاہ اگر ظلماً اموال ظاہرہ کی زکاۃ وصول کرے تو ارباب صدقہ کے ذمہ سے زکاۃ ساقط ہوجائے گی، چاہے اداءِ زکاۃ کی نیت نہ پائی جائے۔

اور اموال باطنہ میں مشائخ متأخرین کے نزدیک ادائیگی درست ہوجائے گی، لیکن فقیہ ابوجعفرؒ اس صورت میں ادائیگی درست نہیں مانتے اور علامہ شامیؒ بھی احتیاطاً اسی کو درست قرار دیتے ہیں۔

اخیر میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ایسا ہی حکم مکاس کے جبراً مال وصول کرنے کا ہے۔ مکاس اصلاً تو امام کی طرف سے مقرر عاشر کو کہتے ہیں، مگر آج کل ان کی تعیین عشر وصدقات کی وصولی کے لیے نہیں ہوتی بلکہ ظلماً لوگوں سے مال وصول کرنے کے لیے ہوتی ہے، اور لوگوں کو اس کے عوض کوئی حمایت بھی فراہم نہیں کی جاتی۔ پس ان کے وصول کرنے سے زکات ساقط نہ ہوگی، کیوں کہ وہ درحقیقت زکات وصول کرنے میں امام کا نائب نہیں، ہاں اگر اسی کو فقیر سمجھتے ہوئے زکات ادا کرنے کی نیت کی تو اس کے حکم سے متعلق سابق میں اختلاف وتفصیل گذر چکی۔

(أَخذ البغاة) والسلاطين الجائرة (زكاة) الأموال الظاهرة كا (لسوائم والعشر والخراج لا إعادة على أربابها إن صرف) المأخوذ (في محله) الآتي ذكره (وإلا) يصرف (فيه فعليهم) فيما بينهم وبين الله (إعادة غير الخراج) لأنهم مصارفه. واختلف في الأموال الباطنة؛ ففي الولوالجية وشرح الوهبانية المفتى به عدم الإجزاء. وفي المبسوط الأصح: الصحة إذا نوى بالدفع لظلمة

زماننا الصدقة عليهم لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء، حتى أفتي أمير بلخٍ بالصيام لكفارةٍ عن يمينه

مطلبٌ فيما لو صادر السلطان رجلاً فنوى بذلك أداء الزكاة إليه:

قال في التنجيس و الولوالجية: السلطان الجائر إذا أخذ الصدقات قيل إن نوى بأدائها إليه الصدقة عليه لا يؤمر بالأداء ثانيًا؛ لأنه فقيرٌ حقيقة. ومنهم من قال: الأحوط أن يفتى بالأداء ثانيًا كما لو لم ينو لانعدام الاختيار الصحيح،

وإذا لم ينو منهم من قال يؤمر بالأداء ثانيًا. وقال أبو جعفرٍ: لا، لكون السلطان له ولاية الأخذ فيسقط عن أرباب الصدقة، فإن لم يضعها موضعها لا يبطل أخذه وبه يفتى، وهذا في صدقات الأموال الظاهرة.

أما لو أخذ منه السلطان أموالًا مصادرةً ونوى أداء الزكاة إليه، فعلى قول المشايخ المتأخرين يجوز. والصحيح أنه لا يجوز وبه يفتى؛ لأنه ليس للظالم ولاية أخذ الزكاة من الأموال الباطنة. اهـ.

أقول: يعني وإذا لم يكن له ولاية أخذها لم يصح الدفع إليه وإن نوى الدافع به التصدق عليه لانعدام الاختيار الصحيح، بخلاف الأموال الظاهرة؛ لأنه لما كان له ولاية أخذ زكاتها لم يضر انعدام الاختيار ولذا تجزيه سواءً نوى التصديق عليه أو لا.

هذا، وفي مختارات النوازل: السلطان الجائر إذا أخذ الخراج يجوز، ولو أخذ الصدقات أو الجبايات أو أخذ مالًا مصادرةً إن نوى الصدقة عند الدفع قيل يجوز أيضًا وبه يفتى، وكذا إذا دفع إلى كل جائرٍ نية الصدقة؛ لأنهم بما عليهم من التبعات صاروا فقراء والأحوط الإعادة اهـ وهذا موافقٌ لما صححه في المبسوط، و تبعه في الفتح، فقد اختلف التصحيح والإفتاء في الأموال الباطنة إذا نوى التصدق بها على الجائر وعلمت ما هو الأحوط.

قلت: وشمل ذلك ما يأخذه المكاس؛ لأنه وإن كان في الأصل هو العاشر

الذي ينصبه الإمام، لكن اليوم لا ينصب لأخذ الصدقات بل لسلب أموال الناس ظلمًا بدون حمايةٍ فلا تسقط الزكاة بأخذه كما صرح به في البزازية فإذا نوى التصدق عليه كان على الخلاف المذكور. (شامی: ٣/٢١٦)

امیر بلخ کا قصہ:

درمختار میں اس مقام پر امیر بلخ سے متعلق ایک فتوی کا ذکر بھی ہے:

لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء، حتى أُفْتِيَ أمير بلخ بالصيام لكفارة عن يمينه۔

اس کی تفصیل علامہ شامی نے یہ نقل فرمائی ہے کہ امیر بلخ عیسی بن ماہان– جو خراسان کے والی تھے-اپنی قسم کے کفارے کے متعلق بلخ کے مفتی محمد بن سلمہ سے مسئلہ پوچھا تو انہوں نے قسم کے کفارے کے طور پر روزے رکھنے کا حکم دیا۔

قسم کا کفارہ غلام آزاد کرنا، یا دس مسکین کو کپڑا دینا یا دس مسکین کو کھانا کھلانا ہے، اور اگر ان تینوں میں سے کسی پر قدرت نہ ہوتو تتابع کے ساتھ تین دین روزہ رکھنا ہے۔اور محمد بن سلمہ نے امیر بلخ کو قسم کے کفارے کے طور پر روزوں کا حکم دیا، گویا امیر بلخ پرلوگوں کے لازم شدہ حقوق اور تاوان کی وجہ سے امیر بلخ کو فقیر قرار دیا۔ امیرِ بلخ یہ حکم سن کر رونے لگا اور اپنے خادموں سے کہنے لگا کہ یہ حضرات فقہاء مجھے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آپ پرلوگوں کے حقوق اور تاوان آپ کے مال سے زیادہ واجب ہیں، اس لیے آپ کے کفارے کا حکم وہی ہوگا جو کسی فقیر کا ہوتا ہے، یعنی روزوں سے کفارہ ادا کرنا ہوگا۔

یہاں شامی کے تمام نسخوں میں 'موسی بن عیسی بن ہامان' درج ہے؛ لیکن صحیح علی بن عیسی بن ماہان ہے، جو ہارون رشید کے زمانے میں خراسان کے والی تھے،سن

۱۹۵ھ میں انہیں قتل کر دیا گیا۔ یہاں مذکور قصے کی صحت پر بعض حضرات کو اشکال ہے کہ علی بن عیسی کا محمد بن سلمہ سے مسئلہ دریافت کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ کیوں کہ محمد بن سلمہ کی پیدائش ۱۹۲ھ میں ہے۔ گویا علی بن عیسی کی وفات کے وقت محمد بن سلمہ کی عمر ۳ سال کی تھی۔

البتہ فتح القدیر: ۲-۲۰۷ میں اتنا مذکور ہے کہ محمد بن سلمہ نے علی بن عیسی کے لیے صدقہ لینا جائز قرار دیا تھا، سوال و جواب اور ملاقات کی تفصیل نہیں ہے۔

جب کہ بدائع: ۲-۱۳۷ میں ہے کہ شیخ ابو مطیع بلخی نے علی بن عیسی کے لیے -جو خراسان کے والی تھے- صدقہ لینا جائز کہا تھا، اور اس کے بعد ایک امیر بلخ اور ایک مفتی کا قصہ ناموں کی صراحت، مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق سوال و جواب کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔

احقر مقالہ نگار عرض کرتا ہے کہ ابو مطیع بلخی، بلخ کے مفتی اور مشہور عالم تھے، حق گوئی میں بے باک تھے، اور مختلف قصے ان کی حق گوئی کے منقول ہیں، اور ان کی وفات سن ہجری ۱۹۹ میں ہوئی ہے، اس لیے یہ قصہ شیخ ابو مطیع بلخی کا ہی ہو، یہ زیادہ قرین قیاس ہے۔ واللہ اعلم۔

مطلب في التصدق من المال الحرام

حرام مال سے زکات ادا کرنے کا حکم:

اصل مسئلہ سے پہلے چند امور بطور تمہید پیش ہیں۔

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں۔ ایک: مال حرام پر خلط، استہلاک وغیرہ طریقے سے ملکیت متحقق ہونے کے بعد یا اس کے بغیر بھی زکات واجب ہوگی یا نہیں؟ دو:

آدمی اپنے پاس موجود مالِ حرام (مال خبیث یا واجب التصدق مال) کے ذریعہ اپنے حلال مال کی زکات ادا کرے تو زکات ادا ہوگی یا نہیں؟

یہاں مذکور تمہیدی نکات (الف سے ح تک) پہلے مسئلہ سے متعلق ہیں، جب کہ دوسرا مسئلہ اس مقام پر مطلب کا موضوع ہے۔

الف: علامہ تمرتاشیؒ نے ایک مسئلہ یہ ذکر فرمایا کہ اگر سلطان غصب کردہ مال اپنے مال کے ساتھ ملا لے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور اس مال میں زکاۃ واجب ہوگی، اور اس میں وراثت بھی جاری ہوگی؛ کیونکہ مال ماخوذ و مغصوب مخلوط ہوجانے کے سبب (جبکہ تمیز ممکن نہ ہو) ہلاک کے حکم میں ہے، پس سلطان کے ذمہ اس کا ضمان واجب ہوگا اور مغصوب مال کا وہ مالک ہوجائے گا۔

ب: علامہ حصکفیؒ اس مسئلہ کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زکاۃ اس صورت میں واجب ہوگی جب کہ سلطان یا غاصب کے پاس دوسرا علیحدہ حلال مال اس قدر ہو جس سے مال مغصوب کا ضمان (دین) ادا کیا جاسکے، گویا اس صورت میں یہ حلال مال دین کے مقابل ہوگا اور مال مخلوط کو ملکیت سمجھ کر نصاب مانا جائے گا اور اس پر زکاۃ واجب ہوگی۔

ج: اگر غاصب یا سلطان کے پاس مال مخلوط کے علاوہ دوسرا مال نہ ہو تو چوں کہ وہ ضمان کے سبب مدیون ہے، اس لئے اس پر زکاۃ واجب نہ ہوگی۔

ح: غاصب یا سلطان غصب کے بعد اگر مغصوب منہ سے براءت حاصل کرلے، صلح کرلے یا معاوضہ دے دے تو اس کے بعد مال سے خبث ختم ہوجائے گا اور اس مال میں نصاب ہونے کی صورت میں زکاۃ واجب ہوگی۔

یہ مسائل تنویر، دراور ردالمحتار میں تفصیل سے اس مقام پر مذکور ہیں۔

یہ مسائل مال حرام پر ملکیت متحقق ہونے کے بعد اس پر زکات واجب ہونے سے متعلق تھے۔

آگے مطلب میں علامہ شامیؒ ایک اور مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ مال خبیث پر ملکیت نہیں ہوتی ہے، اس لئے مال خبیث ان کے مالکوں کو لوٹانا ضروری ہوتا ہے اور اگر اصل مالک کو لوٹانا کسی طرح دشوار اور ناممکن ہوجائے تو اس مال کا تصدق بلا نیتِ ثواب ضروری ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں اگر کوئی شخص اپنے حلال مال کی زکاۃ مالِ حرام سے ادا کرے تو اس کی زکاۃ ادا ہوگی یا نہیں؟ شرح وھبانیہ میں لکھا ہے کہ بعض کے نزدیک یہ جائز ہے اور قنیہ میں جواز اور عدم جواز دونوں طرح کے اقوال منقول ہے اور فتاوی بزازیہ میں ہے کہ واجب التصدق مالِ خبیث میں اگر ادائیگی زکاۃ کی نیت کرے تو زکاۃ ادا ہوجائے گی۔ گویا فتاوی بزازیہ کے مطابق اگر حرام مال کے مالک کا علم ہو تو ایسے واجب الرد مال خبیث سے زکاۃ کی ادائیگی درست نہیں ہوگی۔

تصدق من المال الحرام کی دو صورتیں

(۱) عینِ حرام مال سے حلال مال کی زکاۃ ادا کرنا، خواہ وہ مال واجب التصدق ہو یا واجب الرد۔

(۲) مال مخلوط بالحرام سے زکاۃ ادا کرنا۔

پہلی صورت کا حکم علامہ شامیؒ نے یہاں ظہیریہ کے حوالے سے یہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص مال حرام سے فقیر کو ثواب کی نیت سے کچھ بھی دے گا وہ کافر ہوجائے گا، اور اگر فقیر کو بھی اس مال کے حرام ہونے کا علم ہو اس کے باوجود وہ

دعا دے اور دینے والا اس پر آمین کہے تو دونوں کافر ہوجائیں گے۔ اور شرح وہبانیہ میں تو یہ بھی لکھا ہے کہ اگر معطی اور معطی لہ کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اس پر آمین کہے گا تو وہ بھی کافر ہوجائے گا۔ اور آج یہ بکثرت ہوتا ہے جس سے لوگ غافل ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کفر کا حکم فقیر کو دینے کی صورت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مالِ حرام سے کیے جانے والے ہر اس کام میں کفر لازم آئے گا جس میں ثواب کی امید کرے، جیسے کہ حرام مال سے مسجد بنانا وغیرہ۔

اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ آدمی کافر نہیں ہوگا، چنانچہ درمختار میں بزازیہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص سے سو روپیے لئے پھر دوسرے شخص سے بھی سو روپیے لئے اور ان دونوں کے پیسوں کو ملا دیا پھر صدقہ کیا تو اس صورت میں وہ کافر نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ دونوں سو روپیے حرامِ قطعی نہیں ہے، بلکہ خلط کی وجہ سے اصل مال ہلاک ہوا سمجھا جائے گا۔ اور اس کو فقہاء کی اصطلاح میں استہلاک کہتے ہیں اور استہلاک ایک طرف موجب ضمان ہوتا ہے تو دوسری طرف مالِ مستہلک ومخلوط پر موجب ملک بھی ہوتا ہے۔

گویا خلط کی وجہ سے وہ اس مال کا مالک ہوجائے گا اور اس صورت میں مال ماخوذ کے عین سے مظلوم اول کا حق ختم ہوجائے گا اور اس مخلوط مال کو حرامِ محض یا عینِ حرام نہیں کہا جائے گا؛ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس صورت کے متعلق در میں مذکور بزازیہ کے جزئیہ میں فقط کفر کی نفی ہے، یعنی اس مال سے صدقہ کرنے سے ادا کرنے والا کافر نہ ہوگا، مگر اسکے باوجود صحیح مذہب کے مطابق بدل یعنی ضمان کی ادائیگی سے پہلے اس مال میں تصرف کرنا اور انتفاع درست نہیں ہوگا۔ اور آگے علامہ شامی نے اس کی تائید میں حموی وغیرہ سے کچھ مسائل بھی ذکر فرمائے ہیں۔

وفی شرح الوهبانية عن البزازية : إنمايكفر إذاتصدق بالحرام القطعى، أما إذا أخذ من إنسان مائة ومن آخر مائة وخلطهما ثم تصدق لايكفر لأنه ليس بحرام بعينه بالقطع لاستهلاكه بالخلط۔ (شامی: ٢١٩/٣)

مطلب في التصدق من المال الحرام

قوله: وفي شرح الوهبانية إلخ : فيه دفع لماعسى يورد على قول المتن: فتجب الزكاة فيه من أنه مال خبيث، فكيف يزكي منه ؟ لكن علمت أنه لاتجب زكاته إلا إذا استبرأمن صاحبه أو صالح عنه فيزول خبثه، نعم لو أخرج زكاة المال الحلال من مال حرام ذكر في الوهبانية: أنه يجزئ عند البعض، ونقل القولين في القنية، وقال في البزازية: ولونوى في المال الخبيث الذي وجبت صدقته أن يقع عن الزكاة وقع عنها، اه أي نوى في الذي وجب التصدق به لجهل أربابه۔ وفيه تقييد لقول الظهيرية: رجل دفع إلى فقير من المال الحرام شيئا يرجو به الثواب يكفر، ولوعلم الفقير بذلك فدعا له وأمن المعطي كفرا جميعا، ونظمه في الوهبانية، وفي شرحها: ينبغي أن يكون كذلك لوكان المؤمن أجنبيا غير المعطي والقابض، وكثير من الناس عنه غافلون، ومن الجهال فيه واقعون، اه ۔ قلت: الدفع إلى الفقير غير قيد، بل مثله في ما يظهر لوبنى من الحرام بعينه مسجدًا ونحوه ممايرجوبه التقرب، لأن العلة رجاء الثواب في ما فيه العقاب، ولا يكون ذلك إلا باعتقاد حله۔

(قوْله: إذا تصدق بالْحرام الْقطْعي) أيْ مع رجاء الثواب الناشئ عنْ اسْتحْلاله كما مر فافْهمْ (قوْله لا يكْفر) اقْتصر على نفْي الْكفْر؛ لأن التصرف به قبْل أداء بدله لا يحل وإنْ ملكه بالْخلْط كما علمْته۔۔۔

۔۔۔۔۔ففي البزازية قبيل كتاب الزكاة: ”مايأخذه من المال ظلماً ويخلطه بماله وبمال مظلوم آخر يصير ملكًا له، وينقطع حق الأول، فلا يكون أخذه عندنا حرامًا محضًا، نعم لايباح الانتفاع به قبل أداء البدل في الصحيح المذهب، اه۔ (شامی: ٢٢٠/٣)

مطلب: استحلال المعصية القطعية كفر

معصیت کو حلال سمجھنا کفر ہے۔

معصیت (گناہ) اور حرام کاموں کو حلال سمجھنے والا کن صورتوں میں کافر ہوجائے گا یا بالفاظ دیگر کون سی قسم کے حرام کاموں کو حلال سمجھنے والا کافر قرار دیا جائے گا؛ اس اہم مسئلہ کی وضاحت علامہ شامی اس مطلب کے ذریعہ سے یہاں کرنا چاہتے ہیں۔

چنانچہ علامہ شامیؒ نے شرح عقائد کے حوالے سے اس سلسلہ میں دو قول نقل فرمائے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) معصیت کو حلال سمجھنا کفر ہے جب کہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہوجائے، اور اس کی حرمت لعینہ ہو؛ وگرنہ جس کی حرمت لغیرہ ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو تو ایسی معصیت کو حلال سمجھنے والے کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

(۲) اور بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور لغیرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، اور وہ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے ایسی حرام چیز کو حلال سمجھا جس کی حرمت شریعت میں دلیلِ قطعی سے ثابت ہو مثلاً محارم سے نکاح تو وہ کافر ہے، چاہے وہ حرام لعینہ ہو یا لغیرہ۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے شارحِ شرح عقائد محقق ابن غرس کی طرف سے ترجیح اور ثمرۂ اختلاف نقل فرمایا ہے کہ یہی (قول ثانی) محقق قول ہے۔ اور اس کا ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اگر کوئی شخص مال غیر، حلال سمجھ کر، ظلماً کھالے تو دونوں قول میں سے ایک قول کے مطابق -جس میں کفر کے لیے دلیلِ قطعی کی حرمت کا استحلال کافی ہے- ظلماً حلال سمجھ کر مالِ غیر کھانے والا کافر ہوجائے گا۔

لكن في شرح العقائد النسفية: استحلال معصية كفر إذا ثبت كونها معصيةً بدليل قطعي وعلى هذا تفرع ماذكر في 'الفتاوى' من أنه إذا اعتقد الحرام حلالا، فإن كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر، وإلا فلا، بأن تكون حرمته لغيره أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره وقال: من استحل حرامًا قد علم في دين النبى عليه الصلاة والسلام تحريمه كنكاح المحارم فكافر، اه ۔۔قال شارحه المحقق 'ابن الغرس': وهو التحقيق، وفائدة الخلاف تظهر في أكل مال الغير ظلما فإنه يكفر مستحله على أحدالقولين، اه۔۔۔(شامی: ۲۲۰/۳)

علامہ شامیؒ نے اپنی طرف سے یہاں خلاصہ بیان فرمایا ہے کہ قول اول کے مطابق کفر کے لئے دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے:

(۱) حرمت دلیلِ قطعی سے ثابت ہواور

(۲) حرمت لعینہ ہو۔

اور قول ثانی کے مطابق ایک چیز یعنی حرمت کا قطعی الثبوت ہونا کافی ہے، حرمت کا لعینہ ہونا ضروری نہیں ہے، اور آخر میں یوں فرمایا کہ متن میں ذکر کردہ بزازیہ کا مسئلہ: إنمايكفر إذاتصدق بالحرام القطعي اسی دوسرے قول پر مبنی ہے؛ کیونکہ مالِ غیر کوظلماً لے لینے کی حرمت دلیلِ قطعی سے ثابت ہے۔

وحاصله: أن شرط الكفر على القول الأول شيئان قطعية الدليل، وكونه حرامًالعينه، وعلى الثاني يشترط الشرط الأول فقط، وعلمت ترجيحه، ومافي البزازية مبني عليه۔(شامی: ۲۲۰/۳)

تتمہ:

حرام لعینہ اور حرام لغیرہ

بنیادی طور پر فقہاء نے حرام کی دوقسمیں کی ہیں، حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ۔

حرام لذاتہ: جو شئی اپنی ذات سے حرام ہو وہ حرام لذاتہ ہے، جیسے شراب پینا یا مردار کھانا وغیرہ؛ اور جو شئی اپنی ذات کے لحاظ سے حرام نہ ہو، بلکہ اس کے ساتھ جو فعل کیا گیا ہو وہ اس حرمت کا محل ہو؛ یعنی کسی خارجی وجہ سے اس میں حرمت پیدا ہوئی ہو وہ حرام لغیرہ ہے، مثلا دوسرے کا مال بلا اجازت کھانا کہ وہ مال اپنی اصل کے لحاظ سے حلال وجائز ہے، البتہ دوسرے کی اجازت نہ پائے جانے کی وجہ سے حرام ہے۔

حرام لغیرہ: ایسا فعل اپنے وصف کے اعتبار سے حرام ہو، جیسا کہ اوپر واضح ہوا۔ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں ہوسکتا، امام صاحبؒ کے نزدیک واجب ہوسکتا ہے، جیسے عید کے دن روزہ رکھنے کی نذر ماننا، یہ نذر عندالامام درست ہے اور اس پر ایک روزہ واجب ہوگا کہ یہ روزہ اپنی اصل کے لحاظ سے جائز ہے، مگر ایک خارجی وصف کی بنا پر اس کی ممانعت ہے۔ (قاموس الفقہ: ۳/ ۲۴۹)

حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ کے احکام میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ حرام لغیرہ کے ذریعہ بعض اوقات حکم شرعی کی تکمیل کا فریضہ بھی انجام دیا جاتا ہے جیسے کہ غصب کی ہوئی زمین پر یا غصب کردہ لباس میں نماز کی ادائیگی کہ اس عمل سے وہ ایک طرف گنہگار بھی ہوتا ہے لیکن یہ نماز اداءِ فرض کے لئے کفایت کرجاتی ہے۔

المحرم لعينه: هو مالم يكن تحريمه لعلة يدور معها وجودًا وعدما، فالزنا مثلا من قبيل المحرم لعينه، لأن تحريم الزنا لايدور مع علته التي هي اختلاط الأنساب وجودًا وعدمًا؛ إذ قد تنتفي العلة ويوجد التحريم، كما إذا زنا رجل بامرأة عقيم۔

والمحرم لغيره: وهو ماكان تحريمه لعلة يدور معها وجودًا وعدمًا، مثاله

الوضوء بماء مغصوب، فهو من المحرم لغيره؛ لان تحريمه يدور مع علته التي هي الاستيلاء على حق الغير عدوانًا، وجودًا وعدمًا۔ (شرح العقائد النسفية بحواله تعليق شنار: ۵۰۴)

ترجمہ : حرام لعینہ وہ ہے جس کی حرمت علت کے وجود وعدم وجود پر موقوف نہ ہو؛ جیسے: زنا حرام لعینہ کے قبیل سے ہے، کیوں کہ اس کی حرمت کا مدار اس کی علت یعنی اختلاط نسب پر نہیں، یہ علت مفقود ہو تو بھی حرمت کا حکم ثابت ہوگا؛ جیسے کوئی آدمی بانجھ عورت سے زنا کرے۔

اور حرام لغیرہ وہ ہے جس کی حرمت کا مدار اس کی علت کے وجود وعدم وجود پر موقوف ہو، جیسے: ماءِ حلال سے وضو کرنا فی نفسہ جائز ہے، مگر ماء مغصوب سے وضو کرنا حرام لغیرہ ہے، کیوں کہ اس کی حرمت کا مدار اس کی علت یعنی مالِ غیر کو عدواناً استعمال کرنے پر ہے۔

نوٹ:

فقہ کے اکثر مسائل غصب، استہلاک اور ضمان وغیرہ میں حکم یہ ہوتا ہے کہ مال مغصوب خلط کے بعد ہلاک کے حکم میں سمجھا جاتا ہے، اور غاصب ومستہلِک پر ضمان واجب ہوتا ہے اور ضمان کے قاعدے کے مطابق غاصب ومستہلِک مال مغصوب کا مالک سمجھا جاتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ غصب اور اخذِ مالِ غیر سببِ ملک بنتا ہے، اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اخذِ مالِ غیر حرام لعینہ نہیں، بلکہ حرام لغیرہ ہے، اسی مقام پر علامہ شامیؒ نے بھی چند مسائل میں اس کی تصریح کی ہے۔ گرچہ اسکی حرمت قطعی ہے۔ اس

لئے تکفیر کے مسئلہ میں احتیاط کے پیش نظر پہلا قول زیادہ بہتر ہے۔[۱]

علامہ شامیؒ نے اس مقام پر بہ ظاہر محقق ابن غرس کی تائید کی ہے، مگر فقہ کے اکثر مسائل اس کے برخلاف ہیں، اور ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ تکفیر کے لئے دلیل قطعی اور حرمت لعینہ دونوں شرطیں ضروری ہیں۔(احقر)

تنبيه: هل تضم الزيادة على نصاب الفضة إلى الزيادة على نصاب الذهب لإخراج زكاتهما

کیا سونے چاندی کی زکات نکالنے کے لیے ایک نصاب کی زیادتی دوسرے نصاب کی زیادتی کے ساتھ ضم کی جائے گی یا نہیں؟

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ نصاب کے ہر پانچویں حصہ میں زکات اسی کے حساب سے لازم ہوگی۔ یعنی ہر چالیس درہم میں ایک درہم، اور ہر چار مثقال میں دو قیراط واجب ہوں گے؛ کیونکہ زکات کا نصاب چاندی میں ۲۰۰ درہم اور سونے میں ۲۰ دینار ہے، اور مقدارِ زکات چالیسواں حصہ ہے۔ اس اعتبار سے ۲۰۰ درہم میں پانچ (۵) درہم اور ۲۰ مثقال (دینار) میں نصف مثقال زکات واجب ہوگی۔ اس مقدارِ واجب کی طرف نظر کریں تو معلوم ہوا کہ ہر چالیس درہم میں ایک درہم

[۱]وهذا إذا وطئها غير مستحل، فإن كان مستحلا له فقد جزم صاحب المبسوط والاختيار وفتح القدير وغيرهم بكفره وذكره القاضي الإسبيجابي بصيغة وقيل وصحح أنه لا يكفر صاحب الخلاصة ويوافقه ما نقله أيضا من الفصل الثاني في ألفاظ الكفر من اعتقد الحرام حلالا أو على القلب يكفر إذا كان حراما لعينه وثبتت حرمته بدليل مقطوع به، أما إذا كان حراما لغيره بدليل مقطوع به أو حراما لعينه بأخبار الآحاد لا يكفر إذا اعتقده حلالا اهـ. فعلى هذا لا يفتى بتكفير مستحله لما في الخلاصة أن المسألة إذا كان فيها وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع فعلى المفتي أن يميل إلى ذلك الوجه. اهـ. (البحر الرائق :۲۴۲-۱، كتاب الطهارة، باب الحيض)

زکات واجب ہوئی، گویا ایک مرتبہ نصاب مکمل ہوجانے کے بعد کل نصاب کے ایک خمس کا ایک چالیسواں حصہ مقدارِ واجب ہوتی ہے۔ اس لئے نصابِ درہم (۲۰۰ درہم) کے خمس (پانچویں حصہ: ۴۰ درہم) میں ایک درہم، اور نصابِ دینار کے خمس (۴ مثقال) میں دو قیراط واجب ہوں گے۔ چار مثقال میں دو قیراط بایں طور واجب ہوتے ہیں کہ ایک مثقال بیس قیراط کا ہوتا ہے۔ لہٰذا بحساب قراط چار مثقال میں دو قیراط واجب ہوں گے۔

علامہ حصکفیؒ آگے فرماتے ہیں کہ دو خمسوں کے درمیان کی مقدار پر زکات معاف ہے، البتہ صاحبینؒ کے نزدیک خمس سے زائد میں بھی اسی کے حساب سے زکات لازم ہوگی، یہ مسئلہ کسور ہے۔

ہر خمس میں وجوبِ زکات کا مطلب یہ ہے کہ ایک مرتبہ تکمیلِ نصاب اور تحقق غنی کے بعد مزید زکات واجب ہونے کے لیے کل نصاب کا ایک خمس معیار ہوگا۔ یعنی آئندہ وجوب کا نصاب کل نصاب کا خمس ہوگا اور جب تک خمس مکمل نہ ہو، زیادتی عفو ہے۔ یعنی زیادتی جب تک نصاب کا پانچواں حصہ نہ ہوجائے، اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ پھر ہر پانچویں حصہ پر جو زیادتی ہوگی، وہ زیادتی دوسرے پانچویں حصہ تک پہونچنے تک معاف ہوگی۔ لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ۲۰۰ درہم چاندی اور ۲۰ مثقال (400 قیراط) سونے سے زائد جو کچھ ہوگا، اس زیادتی میں کچھ واجب نہ ہوگا، ہاں جب وہ زیادتی چاندی میں چالیس (۴۰) درہم اور سونے میں چار (۴) مثقال تک پہونچ جائے، تو پھر اس زیادتی کی بھی زکات نکالی جائے گی۔ کیوں کہ یہ مقدار (چالیس درہم اور چار مثقال) بنیادی نصاب (۲۰۰ درہم چاندی اور ۲۰ مثقال) کا پانچواں حصہ ہے۔

اب اگر کسی کے پاس 239 دراہم ہوں تو امام صاحب کے نزدیک اس میں پانچ (5) ہی درہم واجب ہوں گے۔اور اگر 240 دراہم ہوں تو 6 درہم واجب ہوں گے۔اس طرح ہر چالیس درہم پر ایک درہم واجب ہوتا رہے گا۔اور صاحبینؒ کے نزدیک نصاب سے زائد جتنا بھی ہو اس سب پر بھی زکات واجب ہوگی۔ چنانچہ مثال مذکور میں 239 درہم میں 5.97 درہم اور 240 درہم میں 6 درہم واجب ہوں گے۔

اس مسئلہ کو مسئلہ کسور کا نام بھی دیا جاتا ہے۔کسور دو نصاب کے درمیان والے حصہ کو کہتے ہیں۔اس میں زکات واجب ہوگی یا نہیں،اس بارے میں فقہاءِ کرام کا اختلاف ہے۔امام صاحبؒ کے نزدیک کسور میں زکات واجب نہیں ہوتی ہے۔اور صاحبینؒ کے نزدیک واجب ہوتی ہے۔

علامہ شامیؒ نہر کے حوالے سے ایک اور مثال ذکر فرماتے ہیں جس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوتا ہے:

اگر کسی آدمی کے پاس 205 دراہم ہوں،اوران دراہم پر دو سال گزر رے ہوں تو دو سال بعد اب ان 205 دراہم کی کتنی زکات ادا کرنی ہوگی ؟ امام صاحبؒ کے نزدیک اس شخص پر دس (۱۰) درہم لازم ہوں گے اور صاحبینؒ کے نزدیک پانچ (۵) درہم لازم ہوں گے، کیونکہ صاحبین کے نزدک پہلے سال 205 درہم پر پانچ درہم اور ایک درہم کا آٹھواں حصہ (5.125) واجب ہوئے تھے، پس دوسرے سال 205 درہم میں سے 5.125 درہم منہا کرنے کے بعد بنیادی نصاب (200 درہم) میں سے ایک درہم کا آٹھواں حصہ (0.125) کم ہوگیا۔ اب جب نصاب باقی نہ رہا تو اس میں زکات بھی نہ رہی۔اورامام صاحب کے

نزدیک پہلے سال 205 درہم میں پانچ درہم لازم ہوئے تھے، اور دوسرے سال بقیہ 200 درہم میں پانچ درہم لازم ہوئے تھے۔ اس طرح امام صاحب کے نزدیک دس درہم (10) اور صاحبینؒ کے نزدیک پانچ درہم (5) لازم ہوں گے۔

اسی طرح جب اس کے پاس ایک ہزار (1000) درہم ہوں اوران پر تین سال گزر گئے ہوں، تو پہلے سال باتفاق ائمہ ثلاثہ پچیس (۲۵) درہم لازم ہوں گے۔ پھر دوسرے سال امام صاحبؒ کے نزدیک (975 درہم پر) 24 درہم، اور تیسرے سال (951 درہم پر) 23 درہم لازم ہوں گے۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک دوسرے سال (975 درہم پر) 24 درہم اور ایک درہم کا ثلث الثمن (3/8) (24.375 درہم) لازم ہوگا۔ اور تیسرے سال (950.625) درہم پر 23 درہم اور مزید آدھا درہم، چوتھائی درہم اور درہم کا آٹھواں حصہ (23.875 درہم) لازم ہوگا۔ السراج میں اسی طرح لکھا ہوا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ 'أقول' سے فرماتے ہیں کہ میں نے السراج میں اس مثال کو دیکھا جس میں 'ثمن درهم' یعنی درہم کے آٹھویں حصہ کے لزوم کی بات تھی؛ لیکن درست ثمن ثمن درہم ہے۔ یعنی نہر کے حوالے سے السراج کی بیان کردہ مثال میں تیسرے سال 23.875 درہم لازم ہوتے ہیں، یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں (0.110) درہم زائد ادا کرنا لازم آتا ہے، جب کہ صحیح بقول علامہ شامیؒ درہم کے آٹھویں حصے کے آٹھویں حصہ کو دیکھتے ہوئے 23.765 درہم لازم ہوتے ہیں۔

علامہ شامیؒ مزید ایک مثال تنبیہاً ذکر فرماتے ہیں، جس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: بحر اور نہر میں محیط کے

حوالے سے لکھا ہے کہ سونے یا چاندی کے نصاب پر جو زائد ہو اس زیادتی کو دوسرے نصاب کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔یعنی اگر سونے کے نصاب سے زائد، چار مثقال سے کم زیادتی (کسور) ہو، یا چاندی کے نصاب سے زائد، چالیس درہم سے کم زیادتی (کسور) ہوتو چاندی یا سونے میں سے کسی ایک کا نصاب (چاندی میں ۴۰ درہم اور سونے میں ۴ مثقال) مکمل کرنے کے لئے سونے کی زیادتی کو چاندی کے نصاب کے ساتھ یا چاندی کی زیادتی کوسونے کے نصاب کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا

یہ زیادتی دوسرے نصاب کے ساتھ نہ ملانا امام صاحبؒ کے نزدیک ہے؛ کیونکہ ان کے نزدیک کسور میں زکات نہیں ہے۔اور صاحبینؒ کے نزدیک کسور میں زکات واجب ہے، اس لئے ان کے نزدیک اس زیادتی کو دوسرے نصاب کے ساتھ ملایا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبینؒ کا مذہب کسور میں زکات واجب ہونے کا ہے،لیکن اس مسئلہ میں کہ صاحبینؒ کے یہاں ضم ہوگا کہ نہیں، اس بارے میں علامہ رحمتی مصطفی بن محمد دمشقیؒ (متوفی ۱۲۰۵) کا توقف ہے۔اسی لئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ معلوم نہیں حقیقت کیا ہے۔کتاب کے ایک محشی نے اپنے شیخ محمد امین میرغنیؒ سے نقل کیا ہے کہ سروجیؒ نے محیط سے بحر ونہر میں مذکور اختلاف سے برعکس اختلاف نقل کیا ہے۔اس کا مطلب یہ ہوگا کہ امام صاحبؒ کے یہاں ضم ہوگا۔اور صاحبینؒ کے یہاں نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے یہاں تو ہر زائد مقدار میں زکات واجب ہوتی ہے، جب ہر زیادتی میں زکات واجب ہوتی ہے،تو اس زیادتی کی زکات اسی نصاب میں واجب ہوجائے گی۔لہذا اس زیادتی کو دوسری جنس کے ساتھ ملانے کی

ضرورت نہیں۔ اور امام صاحبؒ کے یہاں ضم اس لئے ہوگا کہ نصاب سے زائد مقدار میں زکات واجب نہیں ہوتی۔ لہٰذا نصاب مکمل کرنے کے لئے ایک کی زیادتی کو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے گا۔ جیسا کہ اگر بالفرض بنیادی نصاب نامکمل ہوتا تو دونوں کو ملایا جاتا۔ اسی طرح اس زیادتی کو بھی ملایا جائے گا۔

اور بقول شیخ محمد امین میر غنی بحر اور نہر نے جو اختلاف لکھا ہے وہ غلط ہے۔ اور صحیح یہی ہے کہ صاحبینؒ کے یہاں ضم نہیں ہوگا اور امام صاحبؒ کے یہاں ضم ہوگا۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے محیط سے مراجعت کی تو میں نے دیکھا کہ اس میں ویسا ہی ہے جیسا کہ سروجی نے نقل کیا ہے اور بدائع میں بھی یہ مسئلہ صراحتاً لکھا ہوا ہے

(وفي كل خمس) بضم الخاء (بحسابه) ففي كل أربعين درهما درهم، وفي كل أربعة مثاقيل قيراطان، وما بين الخمس إلى الخمس عفو. وقالا: مازاد بحسابه وهي مسألة الكسور. (تنوير الأبصار والدر المختار: ٣/٢٢٩)

(قوله: وفي كل خمس بحسابه) أي ما زاد على النصاب عفو إلى أن يبلغ خمس نصاب، ثم كل ما زاد على الخمس عفو إلى أن يبلغ خمسا آخر (قوله: وقالا ما زاد بحسابه) يظهر أثر الخلاف فيما لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان. قال الإمام: يلزمه عشرة. وقالا: خمسة؛ لأنه وجب عليه في العام الأول خمسة وثمن فبقي السالم من الدين في الثاني نصاب إلا ثمنا. وعنده لا زكاة في الكسور فبقي النصاب في الثاني كاملا؛ وفيما إذا كان له ألف حال عليها ثلاثة أحوال كان عليه في الثاني أربعة وعشرون وفي الثالث ثلاثة وعشرون عنده. وقالا: يجب مع الأربعة والعشرين ثلاثة أثمان درهم ومع الثلاثة و العشرين نصف وربع وثمن درهم، ولا خلاف أنه يجب في الأول خمسة وعشرون، كذا في السراج نهر. أقول: قوله وثمن درهم كذا وجدته أيضا في السراج وصوابه وثمن ثمن درهم كما لا يخفى على الحاسب.

[تنبيه] يظهر أثر الخلاف أيضا فيما ذكره في البحر والنهر عن المحيط من أنه لا تضم إحدى الزيادتين إلى الأخرى: أي الزيادة على نصاب الفضة لا تضم إلى الزيادة على نصاب الذهب ليتم أربعين أو أربعة مثاقيل عند الإمام؛ لأنه لا زكاة في الكسور عنده. وعندهما تضم لوجوبها في الكسور اهـ موضحا، لكن توقف الرحمتي في فائدة الضم عندهما بعد قولهما بوجوب الزكاة في الكسور وعن هذا والله أعلم نقل بعض محشي الكتاب عن شيخه محمد أمين ميرغني أن السروجي نقل عن المحيط الخلاف بالعكس وأن ما في البحر و النهر غلط. اهـ. قلت: وقد راجعت المحيط فرأيته مثل ما نقله السروجي وصرح به في البدائع أيضا (قوله: وهي مسألة الكسور) أي التي يقال فيها لا زكاة في الكسور عنده ما لم تبلغ الخمس أخذا من حديث :لا تأخذ من الكسور شيئا، سميت كسورا باعتبار ما يجب فيها (شامی: ۳/۲۲۹)

تنبيه إذا كانت الفضة غالبة والذهب مغلوبا لا يجعل كله فضة

سونے میں چاندی کی ملاوٹ غالب ہوتو سونا چاندی کے حکم میں نہ ہوگا۔

سونے اور چاندی کی زکات کے مسائل میں ایک اہم مسئلہ مخلوط الغش سونے چاندی کے حکم کا ہے۔اوراس کا معروف حکم یہی ہے کہ ایسے دراہم، دنانیر یا زیورات میں غلبہ کا اعتبار ہوگا، پس اگر غش غالب ہوتو پوری چیز غش کی جنس کے عروض کے حکم میں ہوگی اور سونا یا چاندی غالب ہوتو سونے چاندی کے حکم میں ہوگی اور مالِ زکات شمار ہوگی، بشرطیکہ سونے چاندی کو غش سے الگ نہ کیا جا سکتا ہو۔

ان مسائل کو بیان کرنے کے بعد علامہ حصکفیؒ کچھ وہ مسائل بیان فرماتے ہیں جن میں سونا اور چاندی باہم مخلوط ہوں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ سونا اگر چاندی کے ساتھ ملا ہوا ہو، اور سونا غالب ہوتو وہ سونے کے حکم میں ہوگا اور سونے کے نصاب سے زکات واجب ہوگی۔اور اگر چاندی غالب ہو یا دونوں مساوی ہوں اور سونا یا

چاندی میں سے کوئی نصاب کے بقدر ہوتو زکات واجب ہوگی۔

وأما الذهب المخلوط بفضة فإن غلب الذهب فذهب وإلا فإن بلغ الذهب أو الفضة نصابه وجبت. (الدر المختار)

علامہ شامیؒ اس عبارت کی وضاحت میں لکھتے ہیں: یاد رکھنا چاہئے کہ جب سونا چاندی کے ساتھ ملایا جائے،تو سونا یاتو غالب ہوگا یا مغلوب ہوگا یا مساوی ہوگا۔ پھر ہر صورت میں یا تو دونوں نصاب کے برابر ہوں گے، یا صرف سونا یا صرف چاندی نصاب کے برابر ہوگی، یا دونوں میں سے کوئی بھی نصاب کے بقدر نہ ہوں گے۔اس طرح یہ بارہ صورتیں ہیں، اس میں سے دوصورتیں عقلی اورفرضی ہے، اور باقی صورتیں خارجی اور واقعی ہیں، دوفرضی صورتیں یہ ہیں: اول یہ کہ سونا غالب ہو اور چاندی مغلوب ہواورفقط نصاب کے بقدر ہو، دوم یہ کہ سونا چاندی مساوی ہواور فقط چاندی نصاب کے بقدر ہو۔

علامہ شامیؒ مذکورہ بارہ صورتیں اوران کے حکم کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے جو'**فإن غلب الذهب فذهب**' فرمایا ہے،اس میں چار صورتیں شامل ہیں:

اول یہ کہ سونا غالب ہو،اوردونوں نصاب کے بقدر ہوں۔

دوم یہ کہ سونا غالب ہو،مگر دونوں میں سے کوئی نصاب کے بقدر نہ ہوں۔

سوم یہ کہ سونا غالب ہو،اورصرف سونا نصاب کے بقدر ہو۔

چہارم یہ کہ سونا غالب ہو،اورصرف چاندی نصاب کے بقدر ہو۔

چوتھی صورت ممتنع ہے، کیونکہ سونا جب اس چاندی پر غالب ہو جونصاب کے بقدر ہو،تو یقینا سونا بھی نصاب کو پہنچ چکا ہوگا، بلکہ کئی نصابوں تک بھی پہنچ سکتا ہے۔

بقیہ تین صورتوں کا حکم 'فذھب' سے بیان ہے۔اول اورسوم کا حکم تو واضح ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں سونا نصاب کے بقدر ہے، لہٰذا چاندی اس کے تابع ہوگی۔ خواہ وہ نصاب کے بقدر ہو (جیسا کہ اول صورت میں ہے) یا نہ ہو (جیسا کہ صورتِ سوم میں ہے)، ان دونوں صورتوں میں سونے کی زکات واجب ہوگی۔اوراسی طرح دوسری صورت میں بھی سونے کی زکات ادا کی جائے گی؛ کیونکہ سونا جب غالب ہوتو اسی کا اعتبار ہوگا۔اوراس لئے بھی کہ سونا قیمتی اور مہنگا ہوتا ہے۔جیسا کہ اگر سونا اور چاندی دونوں نصاب کے بقدر ہوتو اس میں بھی سونے کا اعتبار ہوگا۔(صورت نہم میں یہ مثال مذکور ہے۔)

علامہ حصکفیؒ نے جو 'وإلا' کہا ہے، یعنی جب سونا غالب نہ ہو، بلکہ مغلوب ہوتو اس میں چاندی یا تو غالب ہوگی یا سونے کے مساوی؛ اس میں آٹھ صورتیں ہیں۔ بایں طور کہ ان دونوں صورتوں (چاندی غالب ہو یا مساوی ہو) میں سے ہر ایک میں (۱) یہ دونوں (سونا اور چاندی) نصاب کے بقدر ہوں گے یا (۲) دونوں نصاب کے بقدر نہ ہوں گے یا (۳) صرف سونا نصاب کے بقدر ہوگا یا (۴) صرف چاندی نصاب کے بقدر ہوگی۔مثلاً:

(۵) چاندی غالب ہو، اور دونوں نصاب کے بقدر ہو۔

(٦) چاندی غالب ہو، اور دونوں نصاب کے بقدر نہ ہو۔

(۷) چاندی غالب ہو، اور صرف سونا نصاب کے بقدر ہو۔

(۸) چاندی غالب ہو، اور صرف چاندی نصاب کے بقدر۔

(۹) چاندی اور سونا مساوی ہو، اور دونوں نصاب کے بقدر ہو۔

(۱۰) چاندی اور سونا مساوی ہو، اور دونوں نصاب کے بقدر نہ ہو۔

(۱۱) چاندی اور سونا مساوی ہو، اور صرف سونا نصاب کے بقدر ہو۔

(۱۲) چاندی اور سونا مساوی ہو، اور صرف چاندی نصاب کے بقدر ہو۔

ان آٹھ صورتوں میں سے ایک صورت ممتنع ہے۔ وہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی دونوں مساوی ہو اور صرف چاندی نصاب کے بقدر ہو؛ کیونکہ چاندی کے بقدر نصاب ہوتے ہوئے سونے کا نصاب تک نہ پہونچنا غیر متصور ہے۔

صورتِ ممتنع کے علاوہ بقیہ سات صورتوں میں سے دو صورتوں (نمبر ۶ و ۱۰) کا حکم بعد میں بیان کیا جائے گا۔ اول وہ صورت جس میں چاندی غالب ہو اور دونوں (سونا اور چاندی) میں سے کوئی نصاب کے بقدر نہ ہو۔ اور دوم وہ صورت جس میں دونوں (سونا اور چاندی) مساوی ہو اور دونوں نصاب کے بقدر نہ ہو۔

اب آٹھ صورتوں میں سے پانچ صورتیں باقی رہی۔ (یعنی نمبر: ۵، ۷، ۸، ۹ اور ۱۱)۔ تین صورتیں چاندی کے غلبہ میں اور دو صورتیں سونا اور چاندی کے مساوی ہونے میں ہیں۔

ان پانچ صورتوں کی تفصیل یہ ہے کہ علامہ حصکفیؒ نے جو '**فإن بلغ الذهب**' کہا ہے، اس میں چار صورتیں داخل ہیں۔ بایں طور کہ (۱) چاندی غالب ہو اور صرف سونا نصاب کے بقدر ہو یا (۲) چاندی غالب ہو اور دونوں نصاب کے بقدر ہوں یا (۳) سونا اور چاندی دونوں مساوی ہوں، اور صرف سونا نصاب کے بقدر ہو (۴) دونوں مساوی ہوں اور دونوں نصاب کے بقدر ہوں، اور (۵) پانچویں صورت علامہ حصکفیؒ کے قول '**أو الفضة**' میں شامل ہے، وہ یہ ہے کہ چاندی غالب ہو، اور صرف چاندی نصاب کے بقدر ہو؛ ان پانچوں صورتوں میں زکات واجب ہوگی۔ البتہ ان میں سونے کی زکات واجب ہوگی یا چاندی کی۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ

اول چاروں صورتوں میں سونے کی زکات واجب ہوگی؛ کیونکہ ان میں بقدرِ نصاب سونا موجود ہے، لہٰذا اس صورت میں سونے کو ہی معتبر قرار دیں گے۔ اور سونا قیمتی اور مہنگا بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر چاندی بھی نصاب کے بقدر ہو تب بھی اس پر سونے کا حکم ہوگا۔ اور اس میں سونے کے اعتبار سے زکات نکالی جائے گی۔

ہاں! اگر چاندی نصاب کے بقدر ہو اور غالب بھی وہی ہو تو اس میں چاندی کی زکات واجب ہوگی، بشرطیکہ سونے کی ملاوٹ بقدر نصاب نہ ہو۔ اس میں سونے پر بھی چاندی کا حکم لگایا جائے گا اور چاندی کی زکات ادا کی جائے گی۔ (اس کی مزید تفصیل بعد میں ذکر کی جائے گی)۔

آگے علامہ شامیؒ علامہ زیلعیؒ اور علامہ تقی الدین شُمُنیؒ کی عبارت اور اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کے کلام کی وضاحت میں مذکورہ بالا پہلی تین صورتوں اور آخری پانچ صورتوں میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے اس سے علامہ شمنیؒ اور علامہ زیلعیؒ کی عبارت واضح ہوجاتی ہے۔ علامہ شمنیؒ کی عبارت یہ ہے کہ: اگر سونا چاندی کے ساتھ پگھلایا جائے، اور سونا بقدر نصاب ہو تو تمام میں سونے کی زکات ادا کی جائے گی۔ خواہ پگھلایا ہوا سونا غالب ہو یا مغلوب۔ اس لئے کہ سونا قیمتی اور قوی ہے۔ ہاں! اگر سونا بقدر نصاب نہ ہو، بلکہ چاندی بقدر نصاب ہو، تو تمام میں چاندی کی زکات ادا کی جائے گی۔ اور زیلعیؒ کی عبارت یہ ہے: مخلوط بالفضۃ سونے میں -اگر چاندی غالب ہو- اور سونے کی مقدار بقدر نصاب ہو تو اس میں سونے کی زکات واجب ہوگی، اور اگر چاندی کی مقدار بقدر نصاب ہو تو اس میں چاندی کی زکات واجب ہوگی، اور جب چاندی مغلوب ہو تو وہ سونے کے حکم میں ہوگا؛ کیونکہ سونا عمدہ ہے، اور قیمت کے اعتبار سے مہنگا ہے۔

اب آگے تنبیہ کے ذریعہ علامہ شامیؒ باقی ماندہ تین صورتوں کا حکم بیان فرماتے ہیں، اوراس کے لیے اولاً تاتارخانیہ سے ایک جزئیہ نقل کرتے ہیں جس سے ان دو صورتوں کا حکم ماخوذ ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ فتاوی تاتارخانیہ میں لکھا ہے کہ جب چاندی غالب ہو، اورسونا مغلوب ہو، جیسے دوتہائی چاندی ہو یااس سے زیادہ چاندی ہوتو سب کو چاندی شمار نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ سونے کی قیمت زیادہ ہوتی ہے۔اور اس صورت میں سونے کو چاندی کے تابع ماننا بھی جائز نہیں ہے۔اس لئے کہ چاندی درجہ میں سونے سے کمتر ہے۔اورجب سونا غالب ہوتو معاملہ مختلف ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تاتارخانیہ کی اس عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ماقبل میں جوصورت نمبر ۸ ذکر کی گئی تھی کہ جب غالب چاندی نصاب کے بقدر ہو، اورسونا نصاب کے بقدر نہ ہوتو اس میں چاندی کی زکات واجب ہوگی۔ یہ اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ چاندی کے ساتھ ملایا گیا سونا قیمت میں چاندی سے زیادہ نہ ہو، ورنہ سب سونا شمار ہوگا۔

علامہ زیلعیؒ کی عبارت ’**وأما إذاكانت مغلوبةً فهوكله ذهب**‘ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔یعنی باعتبار قیمت چاندی مغلوب ہے۔

ماقبل میں سات صورتوں میں سے پانچ صورتوں کا حکم بیان کیا گیا تھا۔اوردو صورتوں کا حکم باقی تھا۔ اول صورت نمبر ٦ یہ ہے کہ چاندی غالب ہو، اور دونوں نصاب کے بقدر نہ ہوں۔ اور دوم صورت نمبر ۱۰ یہ کہ دونوں (سونا اور چاندی) مساوی ہوں،اوردونوں نصاب کے بقدر نہ ہوں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا جزئیہ سے ان دونوں صورتوں کا حکم بھی ماخوذ ہوگا۔اور وہ حکم یہ ہوگا کہ ان صورتوں میں اگر مخلوط سونے کی قیمت اگر چاندی

سے زیادہ ہے تو پورا سونا سمجھا جائے گا۔ اور سونے کی قیمت کم ہو تو پورا چاندی سمجھا جائے گا۔ گویا وزناً یا قیمتاً، کسی اعتبار سے بھی سونا غالب ہو تو اس کا اعتبار ہوگا۔

اس اعتبار سے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: علامہ حصکفیؒ کے قول '**فان غلب الذھب فذھب**' میں ان دونوں صورتوں کا شامل ہونا ممکن ہے۔ لہٰذا مخلوط بالفضۃ سونے کا غلبہ باعتبار وزن کے ہو یا قیمت کے ہو، یہ تمام صورتیں حصکفی کی اس عبارت میں شامل ہیں۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ محیط اور بدائع میں مذکور ایک مسئلہ سے ایسا واضح ہوتا ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں قیمت کا اعتبار کرتے ہوئے سونے کو غالب قرار دینا درست نہیں اور فقط وزن کا ہی اعتبار ہونا چاہیئے، اس لیے علامہ شامیؒ محیط اور بدائع سے وہ مسئلہ ذکر کر کے اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ کی بات کا محمل اور مطلب واضح فرماتے ہیں۔

محیط اور بدائع میں ہے کہ جن دیناروں میں سونا غالب ہو، جیسے کہ 'محمودیہ' تو ان کا حکم سونے کا ہے۔ اور جن دیناروں میں چاندی غالب ہو جیسے کہ 'ہرویہ' اور 'مرویہ' تو اگر وہ دینار کے سکے رائج الوقت ہیں یا تجارت کے لئے ہیں تو ان کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ ورنہ ان میں جس قدر سونا اور چاندی ہے دونوں کے وزن کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو پگھلا کر جدا کیا جا سکتا ہے۔

محیط اور بدائع کے اس جزئیہ سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ اگر دینار کے سکے چاندی سے مخلوط ہوں تو ان کا حکم ذہب مخلوط بالغش کی طرح ہے۔ چنانچہ اگر ان میں سونا غالب ہو تو وہ سونے کے حکم میں ہیں۔ جیسے کہ غش (کھوٹ) پر اگر چاندی غالب ہو تو وہ چاندی کا حکم رکھتی ہے۔

اور اگر دیناروں میں چاندی سونے پر غالب ہوتو اس کا حکم ایسا ہے جیسا کہ مخلوط بالغش چاندی میں چاندی مغلوب ہو اور کھوٹ غالب ہو، لہٰذا ایسے دیناروں میں ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ یعنی رائج سکہ اور ثمن ہونے کے اعتبار سے یا سامان تجارت ہونے کے اعتبار سے اس کی جو قیمت ہو اس کا اعتبار ہوگا (ان میں موجود حقیقی سونا چاندی کا اعتبار نہ ہوگا)۔ لہٰذا اگر اس کی قیمت نصاب کے بقدر ہوتو اس کی زکات واجب ہوگی۔ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ وہ دنانیر مسکوکہ رائج الوقت ہوں یا ان میں تجارت کی نیت کی گئی ہو، ورنہ ان میں وزن کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہٰذا اگر ان میں موجود سونا چاندی نصاب کے بقدر ہو، یا نصاب سے تو کم ہو مگر آدمی کے پاس ان دنانیر کے علاوہ نقود یا مال تجارت ہو جس کو ملا کر نصاب مکمل ہو جائے تو اس کی زکات واجب ہوگی۔ ورنہ زکات واجب نہ ہوگی۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ شارح حصکفیؒ مذکورہ دونوں صورتوں (۱۰/۶) میں قیمتاً غلبہ کا اعتبار کرتے ہیں۔ جب کہ صاحب محیط اور صاحب بدائع ان میں اصلاً تو وزن کا اعتبار فرماتے ہیں۔ البتہ اگر ایسے سکے رائج ثمن یا سامانِ تجارت کے اعتبار سے قیمتِ نصاب کے بقدر ہوتو رائج ثمن یا سامانِ تجارت کی حیثیت سے قیمت کا اعتبار ہوگا، اور اگر یہ دونوں پہلو نہ ہوتو فقط اجزاء کا اعتبار ہوگا اور قیمتاً غلبہ کا اعتبار نہ ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ شارحؒ کی عبارت '**فان غلب الذهب فذهب**' زیلعیؒ اور شمنیؒ کی اتباع میں ہے، اور وہ فقط اس صورت کے بارے میں ہے جب کہ نمبر ۶ اور ۱۰ میں سکے رائج ثمن یا سامانِ تجارت ہوں، تو ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور قیمت میں چوں کہ سونا غالب ہے تو کل کو سونا سمجھا جائے، بصورت دیگر نہیں۔ یعنی ان

میں قیمت کا اعتبار نہ ہو تو وزن اور اجزاء کے غلبہ کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ صاحب بدائع اور محیط کے مسئلے سے واضح ہوتا ہے۔

ہاں! شارحؒ کی عبارت کو محیط اور بدائع سے الگ قولِ آخر قرار دیا جائے تو اس عبارت میں نمبر ۶ اور ۱۰ من کل الوجوہ شامل ہوں گی۔

صورت نمبر ۶ اور ۱۰ کے حکم کا ماحصل یہ ہوا کہ ان صورتوں کی پھر دو صورتیں ہوں گی۔

(۱) چاندی غالب ہو اور دونوں نصاب کے بقدر نہ ہو، اور سونا وزناً زیادہ ہو۔

(۲) " " " اور سونا قیمتاً زیادہ ہو۔

(۳) سونا چاندی مساوی ہو اور دونوں نصاب کے بقدر نہ ہو، اور سونا وزناً زیادہ ہو

(۴) " " " اور سونا قیمتاً زیادہ ہو۔

علامہ حصکفیؒ کی عبارت کو قول آخر پر محمول کریں تو تمام صورتوں میں سونے کو غالب قرار دیتے ہوئے کل شئ سونا ہوگی۔

اور محیط و بدائع کا اعتبار کریں، (اور حصکفیؒ کی عبارت بھی اس سے مقید مانیں) تو قیمت کا اعتبار فقط رائج ثمن ہونے اور تجارت کی شکل میں ہوگا، ورنہ وزن کا ہی اعتبار ہوگا۔ اور وزناً سونا غالب نہ ہو تو پوری شئ سونا نہیں سمجھی جائے گی۔

(قوله: فإن غلب الذهب إلخ) اعلم أن الذهب إذا خلط بالفضة، فإما أن يكون غالبا أو مغلوبا أو مساويا. وعلى كل إما أن يبلغ كل منهما نصابا أو الذهب فقط أو الفضة فقط أو لا ولا، فهي اثنتا عشرة صورة، منها صورتان عقليتان فقط، وهما أن تبلغ الفضة وحدها نصابا والذهب غالب عليها أو مساو لها والعشرة الخارجية. إذا عرفت هذا فقوله فإن غلب الذهب فذهب فيه أربع صور: بلوغ كل منهما نصابه وعدمه وبلوغ الذهب فقط وبلوغ الفضة فقط، لكن الرابعة

ممتنعة كما علمت؛ لأنه متى غلب الذهب على الفضة البالغة نصابا لزم بلوغه نصابا بل نصبا، وبين حكم الثلاثة الباقية بقوله فذهب.

أما الأولى والثالثة فظاهر؛ لأن الذهب فيهما بلغ بانفراده نصابا فكانت الفضة تبعا له سواء بلغت نصابا أيضا كما في الأولى أو لا كما في الثالثة فتزكى بزكاته وكذلك الثانية؛ لأن الذهب متى غلب كان هو المعتبر؛ لأنه أعز وأغلى كما يأتي، فإذا بلغ مجموعهما نصابا زكى زكاة الذهب، وقوله وإلا: أي وإن لم يغلب الذهب بأن غلبت الفضة أو تساويا فيه ثمانية صور بلوغ كل منهما نصابه وعدمه وبلوغ الذهب فقط أو الفضة فقط مع غلبة الفضة أو التساوي، لكن بلوغ الفضة فقط مع التساوي ممتنعة كما علمت فبقي سبعة، وتقييده ببلوغ الذهب أو الفضة نصابه مخرج لصورتين منها، وهما ما إذا لم يبلغ كل منهما نصابه مع غلبة الفضة أو التساوي وسنذكر حكمهما، فبقي خمس صور ثنتان في التساوي وثلاثة في غلبة الفضة، وقوله فإن بلغ الذهب: أي بلغ نصابا وحده أو مع الفضة عند غلبة الفضة أو التساوي فهذه أربع صور، وقوله أو الفضة: أو بلغت الفضة وحدها نصابا عند غلبتها على الذهب فهذه الخامسة، وقوله وجبت أي زكاة البالغ النصاب؛ فإن بلغه الذهب وجبت زكاة الذهب في الصور الأربع المذكورة؛ لأنه لما بلغ النصاب وجب اعتباره؛ لأنه أعز وأغلى وتصير الفضة تبعا له، ولو بلغت نصابا معه وإن كان البالغ هو الفضة الغالبة عليه دونه وجبت زكاة الفضة ترجيحا لها ببلوغ النصاب فيجعل كله فضة، لكن على تفصيل فيه سنذكره، وقد علم حكم ما ذكرناه في تقرير كلام الشارح في الصور الثلاث الأول والخمس الأخر من عبارة الشمني. وعبارة الزيلعي،

أما عبارة الشمني فهي قوله: ولو سبك الذهب مع الفضة، فإن بلغ الذهب نصابا زكى الجميع زكاة الذهب سواء كان غالبا أو مغلوبا؛ لأنه أعز، وإن لم يبلغ الذهب نصابه، فإن بلغت الفضة نصابها زكى الجميع زكاة الفضة. اهـ.

وأما عبارة الزيلعي فهي قوله: والذهب المخلوط بالفضة إن بلغ الذهب نصاب الذهب وجبت فيه زكاة الذهب، وإن بلغت الفضة نصاب الفضة وجبت

فيه زكاة الفضة؛ وهذا إذا كانت الفضة غالبة، وأما إذا كانت مغلوبة فهو كله ذهب؛ لأنه أعز وأغلى قيمة اهـ

وكل من هاتين العبارتين مؤداهما واحد........

[تنبيه] قال في التتارخانية: وإذا كانت الفضة غالبة والذهب مغلوبا مثل أن يكون الثلثان فضة أو أكثر لا يجعل كله فضة؛ لأن الذهب أكثر قيمة فلا يجوز جعله تبعا لما هو دونه، بخلاف ما إذا كان الذهب غالبا اهـ.

ومفاده أن ما مر من أنه إذا بلغت الفضة نصابا ولم يبلغ الذهب نصابه تجب زكاة الفضة مقيد بما إذا لم يكن الذهب الذي خالطها أكثر قيمة منها وإلا كان الكل ذهبا، وهذا التفصيل الموعود بذكره، وفي عبارة الزيلعي المارة إشارة إليه.

ويؤخذ منه حكم الصورتين الباقيتين من السبع: وهما ما إذا لم يبلغ كل منهما نصابه مع غلبة الفضة أو التساوي، وعلى هذا فيمكن دخولهما في قول الشارح، فإن غلب الذهب فذهب بأن يراد غلبته على ما معه من الفضة وزنا أو قيمة، لكن قال في المحيط والبدائع: الدنانير الغالب عليها الذهب كالمحمودية حكمها حكم الذهب والغالب عليها الفضة كالهروية والمروية إن كانت ثمنا رائجا أو للتجارة تعتبر قيمتها وإلا يعتبر قدر ما فيها من الذهب والفضة وزنا؛ لأن كل واحد منهما يخلص بالإذابة. اهـ.

وهذا كالصريح في أن الدنانير المسكوكة المخلوطة بالفضة حكمها كحكم المخلوطة بالغش، فإذا كان الذهب فيها غالبا كانت ذهبا كالفضة الغالبة على الغش، وإذا كانت الفضة غالبة عليها كانت كالفضة المغلوبة بالغش فتقوم، فإن بلغت قيمتها نصابا زكاها إن كانت أثمانا رائجة أو نوى فيها التجارة وإلا اعتبر ما فيها وزنا، فإن بلغ ما فيها نصابا أو كان عنده ما تتم به نصابا زكاها وإلا فلا فعلم أن ما ذكره الشارح تبعا للزيلعي والشمني في غير الدنانير المسكوكة أو المسكوكة التي ليست للتجارة ولا أثمانا رائجة أو هو قول آخر فليتأمل، والله تعالى أعلم. (شامی: ۳/۲۳۱)

مطلب في وجوب الزكاة في دين المرصد

دین مرصد میں زکات واجب ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دین کی تین قسمیں ہیں:

(۱) دین قوی۔

(۲) دین متوسط اور

(۳) دین ضعیف۔

(۱) دین قوی:

اس دین کو کہتے ہیں جو قرض یا مالِ تجارت کے بدلے میں مدیون کے ذمہ عائد ہوا ہو؛ جیسے سامانِ تجارت کی قیمت۔

(۲) دین متوسط:

اس دین کو کہتے ہیں جو نقد یا مال تجارت کے علاوہ دوسری قسم کے مال کے بدلے میں مدیون کے ذمہ عائد ہوا ہو۔ جیسے بائع نے اپنے استعمالی کپڑے، خدمت کے غلام اور رہائشی مکان وغیرہ اشیاء فروخت کی ہوں تو مشتری (مدیون) کے ذمہ اس کی بقایا قیمت دینِ متوسط ہے۔

(۳) دین ضعیف:

اس دین کو کہتے ہیں جو کسی قسم کے مال کے بدلے میں مدیون کے ذمہ عائد نہ ہوا ہو، جیسے دین مہر، وصیت وغیرہ۔

یہاں علامہ شامیؒ قرض کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دینِ مرصد جو ان کے زمانہ میں مشہور تھا اس کا شمار بھی قرض یعنی دین قوی میں ہوگا۔

مال مرصد

ارصاد: کے لغوی معنی 'تیار کرنا' ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں بیت المال کی مملوکہ زمین سے ملنے والی اس آمدنی کو کہتے ہیں جس کو امام نے کسی خاص مصرف کے لئے مقرر کر دیا ہو۔ اور حنفیہ کے نزدیک اس کا اطلاق: 'وقف کی آبادکاری کی غرض سے لئے جانے والے قرضے پر بھی ہوتا ہے' اور یہاں یہی معنی مراد ہے۔

الإرصاد: في اللغة الإعداد، وهو عند الفقهاء تخصيص الإمام غلة بعض أراضي بيت المال لبعض مصارفه ويطلق الحنفية الإرصاد أيضا على تخصيص ريع الوقف لسداد ديونه التى ترتبت عليه لضرورة إعماره۔
(الموسوعة الفقهية: ۱۰۷/۳)

إذا أذن القاضي أو الناظر عند من لايرى الاحتياج إلى إذن القاضي للمستأجر بالبناء ليكون دينا على الوقف حيث لا فاضل من ريعه، وهو مايسمونه في ديارنا بالمرصد۔ (شامی: ۳۴/۹)

اگر موقوفہ جائداد کا کرایہ دار موقوفہ زمین میں حاکم کی اجازت سے کوئی تعمیر کرے تو یہ وقف پر قرض ہوتا ہے، اور اس صورت میں کرایہ دار دائن ہوگا اور 'وقف' کو مدیون سمجھا جائے گا، چنانچہ جب کرایہ دار اس کی تعمیر یا مرمت کا صرفہ وصول کرے گا تو سنین ماضیہ کی زکاۃ بھی اس کرایہ دار پر ہوگی۔

علامہ شامیؒ کے بقول دینِ مرصد دین قوی ہے اور دینِ قوی کا حکم یہ ہے کہ جب اس پر سال گزر جائے تو زکاۃ واجب ہوگی، لیکن اس کی ادائیگی کا وجوب اس وقت تک مؤخر ہوگا جب تک اس میں سے چالیس درہم کے بقدر دین (صرفہ) وصول نہ ہو جائے۔ جب چالیس درہم یعنی نصاب کے پانچویں حصے کے بقدر رقم مل جائے تو سنینِ ماضیہ کی زکاۃ بھی ادا کی جائے گی۔ اور اس کے بعد جتنی رقم وصول ہوتی

جائے گی،اسی کے حساب سے زکاۃ میں چالیسواں حصہ واجب ہوگا۔

یہاں علامہ شامیؒ ایک بات اور بتلانا چاہتے ہیں کہ اگر آبادکار مستأجر کومتولیٔ وقف تعمیر یا مرمت کا صرفہ دینے کے بجائے موقوفہ زمین کے کرایہ میں سے کچھ حصہ کم کردے یا مکمل کرایہ ساقط کردے یعنی دین کی وصولی میں شمار کرلے،تو یہ بھی درست ہے اوراس صورت میں بھی گذشتہ سالوں کی زکاۃ ادا کرنا ضروری ہوگی۔

مطلب في وجوب الزكاة في دين المرصد

قلت: الظاهر أن منه مال المرصد المشهور في ديارنا؛ لأنه إذا أنفق المستأجر لدار الوقف على عمارتها الضرورية بأمر القاضي للضرورة الداعية إليه يكون بمنزلة استقراض المتولي من المستأجر، فإذا قبض ذلک كله أو أربعين درهما منه - ولو باقتطاع ذلک من أجرة الدار - تجب زكاته لما مضى من السنين، والناس عنه غافلون۔ (شامی: ۲۳۷/۳)

مطلب: لايجوز اتخاذ الكافر في ولاية

کافر کوعشر وزکات کا عامل مقرر کرنا

عامل اور عاشر کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے،اس لئے کافر کوعشر وصول کرنے کے لئے مقرر کرنا درست نہیں ہے، بحر الرائق میں 'الغایۃ' کے حوالے سے لکھا ہے کہ کافر کومسلمان پر ولایت نہیں ہوتی ہے؛ کیونکہ قرآن کریم میں ہے { **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا** } اور بحر الرائق میں مزید یہ بھی لکھا ہے کہ غیر مسلم کو عامل بنانے کی حرمت میں کسی کو شک نہیں ہونا چاہیئے ، کیونکہ اس میں مسلمانوں کی توہین اور کافر کی تعظیم لازم آتی ہے، جب کہ کافر کی تعظیم کی حرمت نص صریح سے ثابت ہے۔

علامہ شرنبلالیؒ اس سے بڑھ کر ایک بات اور کہتے ہیں کہ حدیث میں فاسق کو

عامل مقرر کرنے کی حرمت ہے تو یہود و کافر کو عامل مقرر کرنا بدرجہ اولی حرام ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بعض احادیث میں عاشر کی مذمت وارد ہوئی ہے، مثلا ایک حدیث میں ہے کہ 'مَکَّاس' جنت میں داخل نہ ہوگا۔ ایسی دوسری احادیث بھی آگے علامہ شامیؒ نے بیان فرمائی ہیں۔ بہر حال ان احادیث میں عشر وصولی میں ظلم کرنے والے اور ناجائز ٹیکس وصول کرنے والے مراد ہیں۔ جب ان احادیث سے ولایتِ فسق کی حرمت کا پتا چلتا ہے تو یہود و کافر کو ولایت سپرد کرنا بدرجۂ اولی حرام ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرح السیر الکبیر میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے سعید بن وقاصؓ کو پیغام بھیجا کہ مشرکین میں سے کسی کو مسلمانوں پر کاتب مت بنانا کیونکہ وہ لوگ اپنے مذہب میں رشوت لیتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے دین میں رشوت نہیں ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں: ہم اسی اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ کافر کو مسلمانوں پر ولایت جائز نہیں ہے، قرآن کریم میں ہے {**لاتتخذوا بطانة من دونكم**} (یعنی مسلمانوں کے سوا کسی کو راز دار نہ بناؤ)۔ اس آیت سے پتا چلتا ہے کہ غیر مسلم میں سے کسی کو کاتب بنانا درست نہیں ہے۔ اور والی کا درجہ کاتب سے بڑا ہوتا ہے، لہٰذا غیر مسلم میں سے کسی کو والی بنانا بھی درست نہ ہوگا۔

مطلب: لايجوز اتخاذ الكافر في ولاية

بهذا يعلم حرمة تولية اليهود على الأعمال

قوله (بهذا إلخ) أي: بإشتراط الإسلام للآية المذكورة، زاد في البحر 'ولاشك في حرمة ذلك أيضا' اه ـ أي: لأن في ذلك تعظيمه، وقد نصوا على حرمة تعظيمه بل قال في الشرنبلالية: 'وماورد من ذمه ـ أي: العاشر ـ فمحمول على من يظلم كزماننا، و علم مما ذكرناه حرمة تولية الفسقة فضلا عن اليهود والكفرة، اه

قلت: وذكر في 'شرح السير الكبير' أن عمر رضي الله عنه كتب إلى سعد بن

وقاص رضی اللہ عنہ: ولا تتخذ أحدًا من المشركين كاتبا على المسلمين، فإنهم يأخذون الرشوة في دِينِهم ولا رشوة في دين الله تعالىٰ، قال: وبه نأخذ، فإن الوالي ممنوع من أن يتخذ كاتبا من غير المسلمين لقوله تعالىٰ: { لاتتخذوا بطانة من دونكم۔ }اھ۔ (شامی: ۲۴۳/۳)

مطلب ماورد في ذم العشار

عشر وصول کرنے میں زیادتی کرنے کی مذمت

ماکس اور عاشر دونوں ہم معنی ہیں۔ ماکس اس شخص کو کہا جاتا ہے جولوگوں کے مال میں سے ایک مقررہ حصہ وصول کرتا ہے۔ اور عاشر بایں معنی کہا جاتا ہے کہ وہ بہت سے شہروں میں دسواں حصہ لیتا ہے۔

وقال ابن عابدين: المكس ما يأخذه العشار۔ (شامی: ۲۶۳/۳)

والماكس: هو الذى يأخذ من أموال الناس شيئا مرتبا في الغالب، ويقال له العشار لأنه يأخذ العشور في كثير من البلاد۔

ولا يخرج المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي۔ (الموسوعة الفقهية: ۳۷۷/۳۸)

عاشر کو حاکم راستہ پر اس لئے مقرر کرتا ہے تا کہ جو غیر مسلمان تاجر اس کے پاس سے مال لیکر گزرے تو وہ ان کے مال میں سے عشر، زکوۃ وغیرہ وصول کرے۔ (عاشر جو کچھ مسلمان تجار کے مال سے وصول کرتا ہے وہ حقیقت میں زکاۃ ہوتی ہے، اور وہاں سے گذرنے والے ذمی تاجر سے لئے جانے والے مال کو جزیہ سے موسوم کیا جاتا ہے اور اس کو جزیہ کے مصارف میں خرچ کیا جاتا ہے۔)

یہاں علامہ شامیؒ نے مکاس کی مذمت کے بارے میں واردشدہ دواحادیث اور اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

امام طبریؒ نے روایت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت، سخاوت اور فضل کے ذریعہ اپنی مخلوق کے قریب ہوگا اور زنا کار وزنا پیشہ عورت اور ناجائز طریقہ سے عشر وصول کرنے والے کے علاوہ جس کو چاہے گا بخش دے گا۔

اور حضرت عقبہ بن عامرؓ بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: صاحب مکس جنت میں داخل نہیں ہوگا۔

یزید بن ہارون فرماتے ہیں کہ یہاں صاحبِ مکس سے مراد عشار ہیں، اور امام بغویؒ اس حدیث کی توضیح میں فرماتے ہیں کہ صاحب مکس (محصول لینے والے) سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس سے جب تاجر گذرتے ہیں تو وہ عشر یعنی زکاۃ کے نام سے مکس لیتا ہے، اور حافظ منذریؒ نے فرمایا کہ آج کل یہ لوگ ایک مکس عشر کے نام سے وصول کرتے ہیں اور دوسرا مکس (ٹیکس) بغیر کسی نام کے ناجائز طور پر وصول کرتے ہیں۔ یہ لوگ جن چیزوں کو حرام طریقہ سے رشوت کے طور پر لیتے ہیں وہ در حقیقت اپنے پیٹوں میں آگ بھر رہے ہوتے ہیں اور اس سلسلہ میں ان کی دلیل ان کے رب کے پاس بے بنیاد ہوگی اور ان پر غضب اور ان کے لئے سخت عذاب ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ان احادیث میں جو مذمت بیان کی گئی ہے وہ ان عشار کے بارے میں ہے جو ظلم کرتے ہیں اور ناجائز ٹیکس وصول کرتے ہیں۔

قوله: (وماورد من ذم العشار إلخ) من ذلک مارواه الطبراني إن الله تعالىٰ يدنو من خلقه - أي برحمته وجوده وفضله - فيغفر لمن شاء إلا لبغي بفرجها أو عَشّار

ومارواه 'ابوداؤد' و 'ابن خزيمة' في 'صحيحه' و 'الحاكم' عن عقبة بن عامر رضي الله عنه: أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: 'لا يدخل صاحب مكس الجنة' قال يزيد بن هارون: يعني العشار، وقال البغوي: يريد بصاحب المكس الذي يأخذ من التجار إذا مروا عليه مكسا باسم العشر أي: الزكاة، قال

الحافظ المنذري: أما الآن فإنهم يأخذونه مكسا باسم العشر، ومكسا آخر ليس له اسم، بل شئ يأخذونه حراما وسحتا، ويأكلونه في بطونهم نارًا، حجتهم فيه داحضة عند ربهم، وعليهم غضب ولهم عذاب شديد، كذا في الزواجر لابن حجر۔ (شامی: ۲۴۴/۳)

مطلب: لا تسقط الزكاة بالدفع إلى العاشر في زماننا

غیر شرعی ٹیکس میں زکات کی نیت کرنا

ظلماً وصول کیے جانے والے ٹیکس میں جو مال دیا گیا اس میں تاجر اگر اداءِ زکات کی نیت کرے اور یہ سمجھے کہ یہ مال میں نے زکات کے طور پر ادا کیا ہے تو کیا اس ادائیگی کو زکات میں شمار کرنا درست ہے؟

علامہ شامیؒ اس کے جواب میں ابن حجر ھیثمیؒ کی الزواجر کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ بعض تجار کا یہ خیال کہ ٹیکس (محصول) ادا کرتے وقت زکات کی نیت کرلی جائے تو زکات ادا ہوجاتی ہے باطل خیال ہے، مذہبِ شافعی میں اس کی کوئی سند نہیں ہے، ٹیکس میں زکاۃ کی نیت کرنے سے زکاۃ ادا نہ ہوگی، کیونکہ امام المسلمین نے ایسے ماکس کو زکاۃ وصول کرنے کے لئے مقرر نہیں کیا ہے، بلکہ لوگوں کے ہر طرح کے مال میں سے ٹیکس وصول کرنے کے لئے مقرر کیا ہے، اگرچہ وہ مال قلیل ہو یا کثیر اور اس میں زکاۃ واجب ہوتی ہو یا نہ ہوئی ہو، نصاب کے بقدر ہو یا نہ ہو۔

علامہ شامیؒ آگے اس کے عدم جواز کی چند اور وجوہات ذکر فرماتے ہیں:

آج کل کے مکاس امام کو کچھ متعین مقدار مال دے کر معاملہ طے کرلیتے ہیں کہ اس کے بعد جو کچھ وہ وصول کریں گے وہ ان کا اپنا ذاتی ہوگا، اور اگر کوئی تاجر ایک ہی سال میں دوبارہ اس مکاس کے پاس سے گزرتا ہے یا دوسرے عاشر کے پاس سے گزرتا ہے تب بھی وہ اس سے ظلماً مال لیتے ہیں، چاہے اس تاجر پر زکاۃ واجب نہ

ہوئی ہو۔

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے نزدیک ان کو ٹیکس ادا کرتے وقت زکات کی نیت درست نہ ہوگی، کیونکہ یہ وہ عاشر نہیں ہے جس کو امام گزرنے والے تاجروں سے صدقات وصول کرنے کے لئے مقرر کرتا ہے۔

عاشر کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ اموال تجارت کو حفاظت فراہم کرے اور اس کی وجہ سے تاجروں کو اپنے مالوں پر امان حاصل ہو، مگر آج کل معاملہ اس کے برعکس ہے، یہ مکاس تو بجائے راستوں میں حفاظت فراہم کرنے کے شہر کے دروازوں پر بیٹھ جاتے ہیں اور یہ لوگ تاجروں کو چور اور ڈاکوؤں سے بھی زیادہ تکلیف پہونچاتے ہیں اور ظلماً مال وصول کرتے ہیں، اسی وجہ سے بزازیہ میں کہا گیا ہے کہ صحیح قول کے مطابق ایسے ٹیکس میں زکات کی نیت کرنے سے زکات ادا نہ ہوگی، اور امام سرخسیؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ’صحیح‘ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر ٹیکس ادا کرتے وقت مکاس پر تصدق کی نیت کر لی جائے تو ایک قول کے مطابق یہ درست ہے، اس لئے کہ مکاسین -ان حقوق کو دیکھتے ہوئے جو لوگوں کے ان پر واجب ہیں- حقیقت میں فقیر ہیں۔

(ٹیکس ادا کرتے وقت اگر تصدق علی الماکس کی نیت کر لی جائے تو اس میں اختلاف ہے جس کا ذکر مطلب: لو صادر السلطان رجلا فنوی بذلک اداء الزکاۃ إلیه میں تفصیل سے گذر چکا ہے۔

مطلب: لا تسقط الزکاۃ بالدفع إلی العاشر في زماننا

ثم قال: وأعلم أن بعض فسقة التجار یظن أن ما یأخذ من المکس یحسب

عنه إذا نوى به الزكاة، وهذا ظن باطل لا مستند له في مذهب الشافعي، لأن الإمام لا ينصب المكاسين لقبض الزكاة، بل لأخذ عشورات مال وجدوه قل أو كثر، وجبت فيه الزكاة أو لا، اهـ وتمامه هناك۔

قلت: على أنه اليوم صار المكاس يقاطع الإمام بشيئ يدفعه إليه ويصير يأخذ ما يأخذه لنفسه ظلما وعدوانا، ويأخذ ذلك ولو مر التاجر عليه أو على مكاس آخر في العام الواحد مرارًا متعددة، ولو كان لا تجب عليه الزكاة، فعلم أيضا أنه لا يحسب من الزكاة عندنا لأنه ليس هو العاشر الذي ينصبه الإمام على الطريق ليأخذ الصدقات من المارين، وقد مر أيضا أنه لا بد من شرط: أن يأمن به التجار من اللصوص، ويحميهم منهم، وهذا يقعد على أبواب البلدة، ويؤذي التجار أكثر من اللصوص، و قطاع الطريق ويأخذه منهم قهرًا، ولذا قال في البزازية: إذا نوى أن يكون المكس زكاة فالصحيح أنه لا يقع عن الزكاة، كذا قال الإمام السرخسي، اهـ

وأشار بالصحيح إلى القول بأنه إذا نوى عند الدفع التصدق على المكاس جاز، لأنه فقير بما عليه من التبعات، وقد مر الكلام عليه۔ (شامی: ۲۴۴/۳)

مطلب: مايؤخذ من النصارى الزيارة بيت المقدس حرام

بیت المقدس کی زیارت پر ٹیکس لینا حرام ہے۔

عاشر کے لئے حکم یہ ہے کہ جب اس کے پاس سے کوئی مسلمان یا ذمی تاجر مالِ تجارت لے کر گذرے تو حسب شرائط اس میں سے عشر یا متعینہ مقدار وصول کرے اور اس مال کے متعلق مسلمان یا ذمی تاجر کوئی ایسا عذر بیان کرے جس سے اس مال میں عشر وغیرہ واجب نہ ہونے اور عاشر کا حق اُخذ ساقط ہونے کی بات ہو تو اس کی تصدیق کرتے ہوئے اس سے مال نہیں لیا جائے گا۔ یہ مسئلہ مفصل متعلقہ ابواب میں موجود ہے۔

اس کے برخلاف اگر ذمی دارالاسلام میں مالِ تجارت لے کر عاشر کے پاس سے گذرے اور ایسا کوئی عذر بیان کرے جس میں حقِ اَخذ ساقط ہونے کی بات ہوتو ایسے کسی عذر میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اس سے تمام صورتوں میں ٹیکس لیا جائے گا، سوائے ام ولد اور اس کے بیٹے میں، اس لئے کہ ان چیزوں میں مالیت مفقود ہے۔ یعنی اس کے پاس موجود غلام اور باندیوں کو وہ اپنا بیٹا اور ام ولد کہے تو یہ عذر قبول ہوگا، اور اس میں سے کچھ نہیں لیا جائے گا، ام ولد اور بیٹا ہونے کے سبب یہ سب اس کا مال نہیں اور مالیت مفقود ہوئی۔

علامہ خیر الدین رملیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ بیت المقدس کی زیارت کے لئے آنے والوں کے پاس سے جزیہ کے علاوہ کچھ اور لینا درست نہیں ہے، کیونکہ بیت المقدس کی زیارت کے لئے آنا کوئی مالی چیز نہیں ہے۔

لایصدق حربي في شيئ إلافي أم ولده، وقوله لغلام یولد مثله لمثله وهذا ولدي لفقد المالية"(شامی: ۲۴۸/۳)

قوله : لفقد المالية ، علة للمسألتين ، أی و الأخذ لا یجب إلا من المال ط۔ عن النهر، قال الخیر الرملي: أقول: منه یعلم حرمة مایفعله العمال الیوم من الأخذ علی رأس الحربي والذمي خارجا عن الجزیة حتی یمکن من زیارة بیت المقدس۔(شامی: ۲۴۸/۳)

مطلب مهم في حکم أراضي مصر والشام السلطانية

مصر وشام کی سرکاری زمینوں میں عشر وخراج کا حکم:

تمہید:۱

زمین کی تین قسمیں ہیں: (۱) عشری زمین (۲) خراجی زمین اور (۳) غیر عشری وغیر خراجی زمین۔

غیر عشری وخراجی زمین میں اس زمین کا شمار ہوتا ہے، جس کے مالک مر گئے ہوں اور اس کا کوئی وارث نہ ہو اور وہ بیت المال میں آ گئی ہوں، یا جن زمینوں کو صلحاً یا عنوۃ فتح کیا گیا ہو اور ان کو مسلمانوں کے واسطے قیامت تک کے لئے باقی رکھا گیا ہو۔ ایسی زمینوں کو اراضی سلطانیہ، اراضی مملکت، اراضی حوز اور اراضی امیریہ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

وهذا نوع ثالث يعني: لاعشرية ولا خراجية من الأراضي، تسمى أرض المملكة و أراضي الحوز، وهو مامات أربابه بلاوارث وآل لبيت المال، أو فتح عنوة وأبقي للمسلين إلى يوم القيامة۔ (شامی: ۲۹۴/۶)

أرض الحوز: هي الأرض التي مات عنها أربابها بلاوارث، وآلت لبيت المال، أو فتحت عنوةً، أو صلحاً، ولم تملك لأهلها، بل أبقيت رقبتها للمسلمين إلى يوم القيامة۔ (الموسوعة الفقهية: ۱۱۹/۳)

تمہید: ۲

مسئلہ یہ ہے کہ نابالغ، مجنون، مکاتب، عبد ماذون اور وقف کی زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا کہ عشر واجب ہونے کے لئے مکلف ہونا یا زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے، اور عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے، چنانچہ عشر واجب ہونے کے لئے پیداوار کا مالک ہونا ضروری ہے، زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ اس مسئلہ کی وضاحت میں لکھتے ہیں کہ جب اہل وقف یعنی موقوف علیہم لوگ بذات خود موقوفہ زمین کی کھیتی کریں تب تو اس کا حکم واضح ہے، یعنی پیداوار کا عشر بالاتفاق ان پر واجب ہوگا، لیکن اگر وہ موقوفہ زمین کھیتی کے لئے دوسرے کو اجرت پر دے دی جائے تو اس صورت میں وہ اختلاف جاری ہوگا جو

کرایہ پر حاصل کردہ کھیتی کی زمین کے سلسلہ میں واقع ہوا ہے،یعنی امام صاحبؒ کے نزدیک عشر اہلِ وقف پر واجب ہوگا،اور صاحبینؒ کے نزدیک مستأجر پر ہوگا۔

مصر اور شام کی سرکاری زمینوں کا حکم:

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جو حکم وقف کی زمین کا ہے وہی اراضی سلطانیہ کا ہے،البتہ اس میں کچھ تفصیل ہے:

یہ زمینیں اگر کسی جائز شرط وضرورت کے مطابق بیت المال کسی کو فروخت کر دے اور ثمن وصول کر لے،اس کے بعد مشتری پر اس زمین کے اعتبار سے کیا واجب ہوگا؟ عشر یا خراج؟ یا کچھ بھی نہیں؟ اس کی تفصیل اس مطلب میں علامہ شامی بیان کرنا چاہتے ہیں۔

ان زمینوں کو اگر بیت المال کی ملکیت میں باقی رکھ کر کسی کو کھیتی وغیرہ کے لیے دیا جائے تو اس کی حیثیت اجارہ کی ہوگی،چنانچہ مصر کی زمین کے بارے میں فتح القدیر کے حوالے سے انہوں نے لکھا کہ جن کے قبضہ میں وہ زمین ہے ان سے آج کل اجرت لی جاتی ہے،خراج نہیں لیا جاتا ہے،اور اس کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ وہ زمین کھیتی کرنے والوں کی ملکیت نہیں ہے؛ کیونکہ ذمی لوگ جو ان زمینوں کے اصل مالک تھے،ان کے مر جانے کی وجہ سے یہ زمینیں بلا وارث کے ہوگئیں اور اس طرح یہ زمینیں بیت المال کی ہوگئیں۔اور پھر بیت المال کی طرف سے مسلمانوں کو بطور مزارعت یا اجارہ کھیتی کے لیے دی گئی ہیں۔علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہی حکم شام کی زمینوں کا ہے جیسا کہ شرح ملتقی کی کتاب الجہاد میں لکھا ہے۔

نوٹ: ان زمینوں کے بیت المال کی ملکیت میں چلے جانے کے متعلق علامہ شامیؒ نے باب العشر والخراج (کتاب الجہاد) میں ایک تفصیلی بحث فرمائی ہے۔

مصروشام کی سرکاری یعنی سلطانیہ زمینوں میں عشروخراج کی بحث

ان زمینوں کے سرکاری ہوجانے کا مطلب اگر یہ مان لیا جائے کہ یہ بیت المال کی ہیں تو علامہ شامیؒ اس بات کوتو قرین قیاس سمجھتے ہیں کہ زمینیں بیت المال کی ملکیت میں چلی جانے کے بعد ان سے خراج ساقط ہوجائے گا، کیونکہ من یجب علیہ الخراج یعنی ذمی اب باقی نہیں ہے، البتہ اس سے عشر ساقط ہوگا کہ نہ ہوگا ؟اس بارے میں علامہ شامیؒ نے یہاں تفصیلی کلام کیا ہے۔

یہ زمینیں جو بیت المال کے پاس ہیں، ان کو بیت المال نے کسی کو اجرت پر دی ہوں تو اس صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا اس بارے میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور اجرت کے علاوہ مزید کوئی چیز عشر یا خراج کے طوپر لی جائے گی یا نہیں اسکا حکم آئندہ مطلب میں مذکور ہوگا، ان شاء اللہ۔

اور اگر بیت المال کی یہ زمینیں بیت المال کی طرف سے کسی کو بیچ دی جائیں اور بیچنا ضرورت کے مطابق شرعاً درست ہوتو خریدنے والا اس زمین کا مالک بن جائے گا۔ اور اس شخص پر خریدی ہوئی زمین کا خراج واجب نہ ہوگا، اور خراج کے واجب نہ ہونے کی تین وجہیں ابن نجیمؒ کی 'تحفہ مرضیہ' کے حوالے سے علامہ شامیؒ نے یہاں نقل فرمائیں ہیں۔

(۱) بیت المال نے جب ثمن وصول کرلیا تو اب اس زمین کی کل یا بعض منفعت بیت المال کو نہیں مل سکتی، چونکہ اس نے پورا ثمن وصول کرلیا ہے تو خراج والی منفعت بھی بیت المال کو نہیں ملے گی۔

(۲) اس زمین کو خریدنے والا مسلمان ہی ہوگا اور مسلمان پر ابتداءً خراج متعین کرنا درست نہیں ہے، گرچہ بعض صورتوں میں بقاءً اس پر خراج باقی رہتا ہے۔

(۳) جب بیت المال کے پاس یہ زمینیں ایک مرتبہ چلی گئیں تو اس پر سے خراج ساقط ہو گیا تھا اور ساقط چیز پھر سے عود نہیں کرتی جب تک کہ اس کی دلیل نہ پائی جائے۔

ابن نجیمؒ نے ایسی زمین (بیت المال کی طرف سے کسی مسلمانوں کے ہاتھوں بیچی ہوئی زمین) کے بارے میں دوسرا حکم یہ ذکر کیا ہے کہ اس میں عشر بھی واجب نہ ہوگا۔ اور عشر کے عدم وجوب کی دلیل یہ ذکر کی ہے کہ عشر کے وجوب کی کوئی منقولی دلیل انہیں نہیں ملی۔

علامہ شامیؒ نے 'قلت' کہہ کر ابن نجیمؒ کی اس بات (عدم نقل کی وجہ سے عدم وجوبِ عشر) سے عدمِ اتفاق کا اظہار کیا ہے، بلکہ انہوں نے سقوطِ خراج کا جو حکم ابن نجیمؒ نے ذکر کیا ہے اس پر بھی عدم اطمنان کا اظہار کیا ہے اور علامہ شامیؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر دلائل کی طرف نظر کی جائے تو سقوطِ خراج کا حکم بھی درست نہیں، بلکہ خراج واجب کیا جا سکتا ہے، گرچہ رجحان یہی ہے کہ اس پر عشر واجب ہوگا، پھر علامہ شامیؒ نے اپنی طرف سے دو باتیں ذکر فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ وجوبِ عشر کی شرط آدمی کا پیداوار کا مالک ہونا ہے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے اور اسی وجہ سے صغیر، مجنون، مکاتب اور وقف کی زمین کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے، نیز عشر کے وجوب کا سبب ارض نامی سے حقیقی طور پر پیداوار کا حاصل ہونا ہے، اور یہ دونوں چیزیں یہاں پائی جاتی ہیں، اس لئے عشر واجب ہونا ہی چاہئے، یہی بحث مزید تفصیل کے ساتھ باب العشر والخراج (کتاب الجہاد) میں بھی مذکور ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

عشر کی فرضیت دلائلِ اربعہ سے ثابت ہے، عشر یہ پھلوں اور کھیتوں کی زکاۃ ہے اور یہ غیر خراجی زمین میں بھی واجب ہوتا ہے، اور ایسی زمین میں بھی واجب ہوتا ہے جو نہ عشری ہو اور نہ خراجی، جیسے جنگلات اور پہاڑ، چنانچہ عشر اس زمین میں بھی واجب ہوگا؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **{أنفقوا من طيبٰت ماكسبتم ومما أخرجنالكم من الأرض۔}** (البقرہ: ۲۶۷) اور دوسری جگہ ارشاد ہے: **{واٰتوا حقه يوم حصاده}** (الانعام: ۱۴۱) عام مفسرین اس سے عشر اور نصف عشر مراد لیتے ہیں۔ یہ قول مجمل ہے، جس کی وضاحت اس حدیث سے ہوتی ہے: '**ما سقت السماء ففيه العشر، وماسقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر۔ (أخرجه البخاری: ۳۴۷/۳**)' اور چونکہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے ، زمین میں واجب نہیں ہوتا، اس لئے زمین کا مالک ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس خریدی ہوئی زمین میں سببِ وجوب (ارض نامی سے حقیقۃً پیداوار کا حاصل ہونا) اور شرطِ وجوب (یعنی پیداوار کا مالک ہونا) دونوں چیزیں پائی گئی ہے اور اس کے دلائل بھی پائے گئے ہیں، لہٰذا عشر واجب ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ابن نجیمؒ کا یہ کہنا کہ وجوب عشر کی کوئی نص ونقل نہیں اس لئے عشر واجب نہ ہوا، درست نہیں۔ بلکہ وجوب کو اصل سمجھتے ہوئے عدم وجوب کی دلیل تلاش کرنی چاہئے تھی اور عدم وجوب کی دلیل نہ ہونے کی بیناد پر وجوب کا حکم برقرار ہونے کا حکم لگانا چاہئے تھا؛ کیوں کہ عام دلائل کے مطابق تمام زمینوں میں عشر یا خراج دونوں میں سے ایک ضرور واجب ہوگا۔

رہی بات سقوط خراج کی تو اس کا تعلق زمین کی ملکیت سے ہے اور یہ اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا کہ عشر بھی ساقط ہوجائے، رہا ابن نجیمؒ کا یہ کہنا کہ ''بیت المال نے

زمین کا ثمن لے لیا ہے جس کی وجہ سے بیت المال کا اس زمین میں کوئی حق باقی نہ رہا، لہٰذا اب اس میں سے خراج اور عشر کیونکر دیا جائے؟'' تو اس کا جواب علامہ شامیؒ نے یوں دیا ہے کہ بیت المال نے زمین کا عوض لیا ہے، پیداوار کا عوض نہیں لیا ہے، پیداوار ہر سال نکلتی رہے گی اور اس میں ہر سال عشر بھی واجب ہوتا رہے گا۔

یہ سب تفصیل اُس زمین میں عشر واجب ہونے کے بارے میں تھی۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس زمین پر سے خراج کے سقوط سے متعلق بھی غور کریں تو اس حکم میں بھی ابن نجیمؒ سے اختلاف کیا جا سکتا ہے یعنی دلائل اور نظائر اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ یہ زمینیں جو پہلے خراجی تھیں، بیت المال کی ملکیت میں آنے کے بعد بھی خراجی رہے، یہ اور بات ہے کہ بیت المال کے پاس ہونے کی صورت میں اس کا کوئی اور مالک نہیں جس پر خراج واجب کر سکیں؛ لیکن جب بیت المال ان کو بیچ دیں اور کسی کی ملکیت میں یہ زمینیں چلی جائیں تو ان کا خراج لوٹ کر آئے گا، جیسے امام نے اگر کسی مجاہد کو بطور 'دار' (رہائش کے لئے) کوئی زمین دی ہو تو قاعدہ کے مطابق دار میں کچھ واجب نہیں ہوتا ہے؛ اس لئے اس دار میں بھی عشر یا خراج کچھ بھی واجب نہ ہوگا؛ لیکن جب مجاہد اس دار کو باغ بنا دے اور اس کو عشری پانی سے سیراب کرے تو اس میں عشر واجب ہوگا اور اگر خراجی پانی سے سیراب کرے تو خراج واجب ہوگا۔ یہاں ابتداءً مجاہد پر کچھ واجب نہ تھا، اور پھر اس کے اپنے اوپر التزام کرنے کی وجہ سے عشر یا خراج لازم ہوا ہے۔ یعنی زمین کو بستان بنا کر عشری یا خراجی پانی سے سیراب کرنا گویا اپنے اوپر عشر یا خراج کو لازم کرنا ہے۔

علامہ شامیؒ اس سے دو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں: اول یہ کہ بیت المال کی اس زمین پر جو مجاہد کو دے دی گئی، ابتداءً اس پر کچھ واجب نہیں تھا، لیکن کیا اس سے

یہ بھی لازم آتا ہے کہ ہمیشہ کے لئے اس پر کچھ لازم ہی نہ آئے، اس مسئلہ سے واضح ہوتا ہے کہ اگر کسی وجہ سے کسی زمین کا خراج ساقط ہوجائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہمیشہ کے لئے اس سے خراج ساقط رہے۔ اس کو ایک مثال سے بھی سمجھایا گیا ہے، اگر کوئی شخص کسی کو کرایہ پر مکان دے پھر کرایہ کی مدت ختم ہوجائے اور مکان صاحب مکان کے قبضہ میں آجائے تو کرایہ ساقط ہوجاتا ہے، پھر جب وہ مکان دوبارہ کرایہ پر دیا جائے گا تو دوبارہ کرایہ لازم ہوگا۔ سو جس طرح سقوطِ کرایہ سے کرایہ کا ہمیشہ کے لئے ساقط ہونا لازم نہیں آتا اس طرح بیت المال کے پاس ہونے کے وقت سقوطِ خراج سے بھی ہمیشہ کے لئے خراج کا ساقط ہونا لازم نہ آئے گا۔

اور دوسری بات علامہ شامیؒ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ کسی کے التزام سے اس پر ابتداءً بھی خراج واجب ہوسکتا ہے، جیسے صاحبِ دار اس زمین کو بستان بنا کر خراجی پانی سے سیراب کرے تو اس کے اس التزام (خراجی پانی سے سیراب کرنے) کی وجہ سے ابتداءً ہی سے اس پر خراج واجب ہوسکتا ہے۔

اور بالفرض اگر مان لیا جائے کہ خراج ساقط ہوگیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عشر بھی ساقط ہوجائے اور دلیل نقل کی ضرورت سقوط کو ثابت کرنے کے لیے ضروری ہے، نہ کہ وجوب کو ساقط کرنے کے لئے؛ کیوں کہ زراعت کی زمین میں عشر یا خراج دونوں میں سے کوئی ایک وظیفہ ضرور ثابت رہے گا۔

مطلب مهم في حكم أراضي مصر والشام السلطانية

(قَوْلُهُ: ووقْفٍ) أفاد أنّ ملْك الْأَرْض ليْس بشرْط لوجوب الْعشْر وإنّما الشّرْط ملْك الْخارج؛ لأنّهُ يجبُ في الْخارج لا في الْأَرْض، فكان ملْكُهُ لها وعدمُهُ سواءً بدائعُ.

قلت: هذا ظاهر في ما إذا زرعها أهل وقف، أما إذا زرعها غيرهم بالأجرة

فيجري فيه الخلاف الآتي في الأرض المستأجرة، وفي حكم ذلك أراضي مصر و الشام السلطانية، فإنها في الأصل كانت خراجية، أما الآن فلا، فقد صرح في فتح القدير في أرض مصر: بأن المأخوذ الآن منها أجرة لا خراج، قال: ألا ترى أنها ليست مملوكة للزراع؟ كأنه لموت المالكين بلا وارث فصارت لبيت المال، اهـ۔۔۔

وكذا أراضي الشام كما في جهاد شرح الملتقى، لكن في كونها كلها صارت لبيت المال بحث سنذكره في باب العشر والخراج إن شاء الله تعالىٰ،

وحيث صارت لبيت المال سقط عنها الخراج لعدم من يجب عليه، وهل على زراعها عشر أم لا؟ سنتكلم عليه في هذا الباب۔

ثم اعلم أنه إذا باعها الإمام بشرطه لم يجب على المشتري خراج لأنه بعد أخذ الثمن لبيت المال لا يمكن أن تكون المنفعة كلها له أو بعضها، ولأن المسلم لا يجوز وضع الخراج عليه إبتداءً وإن جاز بقاءً، ولأن الساقط لا يعود، كذا قاله ابن نجيم علیہ الرحمۃ في 'تحفة المرضية'، وقال أيضًا: إنه لا يجب في ها العشر أيضا۔ قال: لأني لم أر نقلا في ذلك۔

قلت: وفيه نظر، لما علمت أن الشرط ملك الخارج، لأنه يجب فيه لا في الأرض، حتى وجب في الخارج من أرض الصغير والمجنون والمكاتب والوقف، لأن سببه الأرض النامية بالخارج تحقيقا، ولا يلزم من سقوط الخراج المتعلق بالأرض سقوط العشر المتعلق بالخارج، والثمن المأخوذ لبيت المال هو بدل الأرض لا بدل الخارج، على أنه قد ينازع في سقوط الخراج حيث كانت من أرض الخراج، أو سقيت بمائه، بدليل أن الغازى الذي اختط له الإمام دارًا لا شيئ عليه فيها، فإذا جعلها بستانًا وسقاها بماء العشر فعليه العشر، أو بماء الخراج فعليه الخراج كما يأتي، فإن وضع الخراج عليه ابتداءً بالتزامه جائز، ولا يلزم من سقوطه حين صارت لبيت المال لعدم من يجب عليه أن لا يجب حين وُجد التزام المشتري بسقيه ما اشتراه بماء الخراج؛ لإن ذلك بسبب

حادث كمن آجر داره لرجل مدة ثم انقضت المدة، فإن أجرتها تسقط لعدم من تجب عليه، فإذا آجرها لآخر تجب الأجرة ثانيا، وعلى فرض سقوط الخراج لا يسقط العشر، فإن الأرض المعدة للإستغلال لا تخلو من إحدى الوظيفتين لما ذكرنا من مسئلة الدار، وحيث تحقق السبب والشرط مع قيام ماقدمناه من ثبوته بالكتاب والسنة والإجماع -وهو دليل الوجوب الشامل للأرض المشتراة المذكورة- ومع إطلاق قول الفقهاء: يجب العشر في مسقى سماء وسيح، ونصفه في مسقي غرب و دالية فلا حاجة إلى نقل في خصوص ذلك، حيث تحقق ماذكرنا فيه، بل القول بعدم الوجوب يحتاج إلى نقل صريح وسيأتي تمام الكلام على ذلك في باب العشر والخراج من كتاب الجهاد إن شاء الله تعالىٰ۔ (شامی: ۳/۲٦۷)

مطلب: هل يجب العشر على المزارعين في الأراضي السلطانية

کیا اراضی سلطانیہ میں عشر مزارعین پر واجب ہوگا؟

سلطانی یا بیت المال کی زمینیں اگر بیت المال کی ملکیت میں باقی رکھتے ہوئے کسی کو کھیتی وغیرہ کے لیے دی جائیں تو اس کی حیثیت اجارہ کی ہے، یہ بات سابقہ مطلب میں فتح القدیر کے حوالے سے مذکور ہو چکی ہے، اور اس کا اجمالی حکم بھی وہاں مذکور ہو چکا ہے، اس مطلب میں علامہ شامی ایسی زمینوں کے متعلق تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ان زمینوں میں طے کردہ اجرت کے علاوہ عشر وخراج واجب ہوگا یا نہیں؟

فتاوی تاتارخانیہ میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر سلطان کسی کو غیر مملوکہ زمین یعنی اراضی مملکت دے تاکہ وہ خراج دیتا رہے تو یہ درست ہے اور اس کے جواز کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان کو کاشت کرنے اور خراج کی ادائیگی میں مالکوں

کی حیثیت دی جائے یا خراج کے مقدار کے برابر اجارہ کا معاملہ قرار دیا جائے۔ چنانچہ کاشت کار جو ادا کرے گا اس کی حیثیت امام کے حق میں خراج کی ہوگی اور قوم کے حق میں اجرت۔

علامہ شامیؒ تاتارخانیہ میں مذکورہ اس مسئلہ سے استدلال کرتے ہوئے اپنے دیار کی زمینوں کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ یہ زمینیں چوں کہ مزارعین کے پاس بطور ملکیت نہیں ہے، امام نے یہ زمینیں انہیں کاشت کرنے دی ہیں اور ان کی پیداوار کی ایک مقدار ان پر متعین کر دی ہے جو بیت المال میں جمع کرانی ہوتی ہے، اس لئے ان مزارعین پر عشر و خراج کے نام سے کوئی دوسری چیز واجب نہ ہوگی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان کاشت کاروں کے پاس سے سلطان کا نائب- جس کو 'زعیم' یا 'تیاری' کہتے ہیں- اگر عشر کی مقدار لیتا ہے تو ان پر اور کوئی چیز واجب نہیں ہونی چاہئے۔ اور اگر ان سے خراج کی مقدار لیتا ہے تب بھی حکم یہ ہے کہ اس کے علاوہ اور کچھ واجب نہ ہو۔ اس لئے کہ خراج عشر کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ہے، اس لئے خراج کے علاوہ اور کچھ نہ لیا جائے اور اگر اجرت لیتا ہے تب بھی امام صاحبؒ کے قول کے مطابق حکم یہ ہے کہ اس زمین میں ان پر کچھ واجب نہ ہو؛ اس لئے کہ اجارہ کے معاملہ میں امام صاحبؒ کے یہاں مستأجر پر عشر واجب نہیں ہوتا ہے؛ البتہ صاحبینؒ کے نزدیک اجارہ والے مسئلہ میں مستأجر پر عشر واجب ہوتا ہے، لیکن اِس مستأجر پر عشر واجب ہوگا کہ نہ ہوگا؟ اس کے بارے میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ظاہر حال کا تقاضا یہ ہے کہ اس آدمی پر یعنی باوجود مستأجر ہونے کے بھی عشر واجب نہ ہو، کیوں کہ یہ جو کچھ اس سے لیا جاتا ہے وہ من کل وجہ اجرت نہیں ہے۔ کاشت کاروں کے حق میں اجرت ہے اور امام کے حق میں خراج ہے، تو جب یہ

لی ہوئی چیز امام کے حق میں خراج ہے تو دوسری کوئی چیز عشر یا خراج کے طور پر امام اس سے نہیں مانگ سکتا ہے۔

مطلب: هل يجب العشر على المزارعين في الأراضي السلطانية

تتمة: في التاترخانية: السلطان إذا دفع أراضي لا مالك لها وهي التي تسمى الأراضي المملكة إلى قوم ليعطوا الخراج جاز، وطريق الجواز أحد الشيئين، إما إقامتهم مقام الملاك في الزراعة وإعطاء الخراج أو الإجارة بقدر الخراج ويكون المأخوذ منهم خراجا في حق الإمام أجرة في حقهم، اهـ۔۔۔۔

ومن هذا القبيل الأراضي المصرية والشامية كما قدمناه، ويؤخذ من هذا أنه لا عشر على المزارعين في بلادنا إذا كانت أراضيهم غير مملوكة لهم، لأن ما يأخذه منهم نائب السلطان وهو المسمى بالزعيم أو التيماري إن كان عشرًا فلا شيئ عليهم غيره، وإن كان خراجا فكذلك، لأنه لا يجتمع مع العشر، وإن كان أجرة فكذلك على قول الإمام من أنه لا عشر على المستأجر، وأما على قولهما فالظاهر أنه كذلك لما علمت من أن المأخوذ ليس أجرة من كل وجه لأنه خراج في حق الإمام، تأمل۔ (شامی: ۲۷۸/۳)

تکمیل:

مذکورہ بالا بحث غیر عشری وغیر خراجی زمین (اراضی مملکت) میں کاشت کرنے والوں پر عشر وخراج کے وجوب وعدم وجوب کے متعلق ہے، یہاں تتمہ کے طور پر یہ بھی بیان کیا جارہا ہے کہ مملوکہ زمین (عشری اور خراجی زمین) جو بٹائی (اجرت) پر دی جائے تو اس کا عشر وخراج کس پر واجب ہوگا؟

زراعت کہتے ہیں پیداوار کے کچھ حصہ کے عوض بٹائی کا معاملہ کرنا۔

هي عقد على الزراع ببعض الخارج۔ (البحر الرائق: ۲۸۹/۹)

خراجی زمین اگر بٹائی پر دی جائے تو اس کا خراج بالاتفاق صاحب ارض پر ہوگا، اور اگر عشری زمین بٹائی پر دی جائے تو اس میں اختلاف ہے، بٹائی کی جو ۳

صورتیں جائز ہے وہ درج ذیل ہے۔

(۱) صاحب ارض کا بیج ہواور کاشت کار کا بیل اور محنت ہو۔

(۲) صاحب ارض کا بیج اور بیل ہواور کاشت کار کی صرف محنت ہو۔

(۳) صاحب ارض کی صرف زمین ہواور کاشت کار کا بیج ،بیل اور محنت ہو۔

وهي عندهما على أربعة أوجه: إن كانت الأرض والبذر لواحد والبقر والعمل لواحد جازت المزارعة، وإن كانت الأرض لواحد والعمل والبقر والبذر لواحد جازت، وإن كانت الأرض والبذر والبقر لواحد والعمل من آخر جازت، وإن كانت الأرض والبقر لواحد والبذر والعمل لآخر فهي باطلة۔ (مختصر للقدوری: ۱۵۵)

مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں سے اول دوصورتیں جس میں بیج صاحبِ ارض کا ہوتا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی اس کا عشر صاحب ارض کے ذمہ ہوگا۔ اور تیسری صورت جس میں بیج کاشت کار کا ہواس میں بھی امام صاحبؒ کے نزدیک عشر صاحبِ ارض پر ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک صاحبِ ارض اور کاشت کار دونوں کے ذمہ واجب ہوگا؛ یہ تفصیل نہر، خانیہ اور فتح القدیر کے مطابق ہے اور اسی کو اختیار کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ نے صرف صاحبینؒ کا قول ذکر فرمایا ہے کہ اگر بیج صاحب ارض کا ہوتو عشر اسی پر واجب ہوگا اور کاشت کار کا ہوتو عشر دونوں پر واجب ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا تفصیل اکثر کتب میں مذکور مسئلہ کے بر خلاف ہے۔ کیوں کہ بحر الرائق ، المجتبی ، المعراج، السراج وغیرہ کتب میں یہ مسئلہ بغیر کسی تفصیل کے لکھا یوں ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک عشر صاحبِ ارض پر ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں پر۔ اور آگے فرماتے ہیں کہ یہی قول ظاہر ہے، کیونکہ بدائع میں لکھا ہے کہ مزارعت صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے اور عشر پیداوار میں

واجب ہوتا ہے اور مزارعت میں پیداوار دونوں کی ہوتی ہے اس لئے عشر بھی دونوں کی پیداوار سے نکالا جائے گا۔

اور شرح درر بحار میں تفصیلی مسئلہ اس طرح ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک چوں کہ اصولی اعتبار سے مزارعت جائز نہیں، فاسد ہے، اس لیے ان کے یہاں پوری پیداوار صاحبِ بذر کی ہوتی ہے، اور مزارع کو اجرتِ مثل ملتی ہے، اس لیے پہلی دو صورتوں میں تو عشر پیداوار کا مالک ہونے کی وجہ سے صاحب ارض پر ہوگا، اور تیسری صورت میں بیج کے قاعدے کے مطابق پیداوار کا مالک کاشتکار ہوگا، اور صاحبِ ارض کو اس زمین کی اجرتِ مثل ملے گی، اور یہی اس کے حق میں خارج یعنی پیداوار مان کر اس میں کل پیداوار کا عشر واجب ہوگا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک چوں کہ مزارعت کا عقد درست ہے اور پیداوار دونوں کے درمیان مشترک ہوتی ہے اس لیے عشر بھی دونوں پر واجب ہوگا۔

رہی بات خراج کی: تو خراج بہرصورت رب الارض پر واجب ہوگا۔

(قوْله: وفي الْمزارعة إلخْ) قال في النهْر ولوْ دفع الْأرْض الْعشْرية مزارعةً إن الْبذْر منْ قبل الْعامل فعلى رب الْأرْض في قياس قوْله لفسادها وقالا في الزرْع لصحتها، وقدْ اشْتهر أن الْفتْوى على الصحة وإنْ منْ قبل رب الْأرْض كان عليه إجْماعًا. اهـ. ومثْله في الْخانية والْفتْح.

والْحاصل أن الْعشْر عند الْإمام على رب الْأرْض مطْلقًا وعنْدهما كذلك لو الْبذر منْه ولوْ منْ الْعامل فعليْهما وبه ظهر أن ما ذكره الشارح هو قوْلهما، اقْتصر عليْه لما علمْت منْ أن الْفتْوى على قوْلهما بصحة الْمزارعة فافْهمْ، لكنْ ما ذكر منْ التفْصيل يخالفه ما في الْبحْر والْمجْتبى والْمعْراج والسراج والْحقائق الظهيرية وغيْرها منْ أن الْعشْر على رب الْأرْض عنْده و عليْهما عنْدهما منْ غيْر ذكْر التفْصيل وهو الظاهر لما في الْبدائع منْ أن الْمزارعة جائزةٌ عنْدهما والْعشْر

يجب في الْخارج والْخارج بيْنهما فيجب الْعشْر عليْهما اهـ

وفي شرْح درر الْبحار عشْر جميع الْخارج على رب الْأرْض عنْده؛ لأن الْمزارعة فاسدةٌ عنْده فالْخارج له إما تحْقيقًا أوْ تقْديرًا؛ لأن الْبذْر إنْ كان منْ قبله فجميع الْخارج له ولِلْمزارع أجْر مثْل عمله وإنْ كان منْ قبل الْمزارع فالْخارج له ولرب الْأرْض أجْر مثْل أرْضه الذي هو بمنْزلة الْخارج إلا أن عشْر حصته في عيْن الْخارج و عشْر حصة الْمزارع في ذمة رب الْأرْض. وفائدة ذلك السقوط بالْهلاك إذا نيط بالْعيْن وعدمه إذا نيط بالذمة

وأوْجبا ومعهما أحْمد الْعشْر عليْهما بالْحصص لسلامة الْخارج لهما حقيقةً اهـ فكان ينْبغي للشارح متابعة ما في أكْثر الْكتب.

ثم اعْلمْ أن هذا كله في الْعشْر أما الْخراج فعلى رب الْأرْض إجْماعًا كما في الْبدائع. (شامی: ۳/۲۷۸)

مطلب في بيان بيوت المال ومصارفها

بیت المال کی قسمیں اور مصارف:

بیت المال وہ جگہ ہے جہاں حکومتِ اسلامیہ کا خزانہ حفاظت کے ساتھ رکھا جاتا ہے۔ بیت المال میں مختلف ذرائع سے اموال جمع کئے جاتے ہیں اور ان جمع شدہ اموال کے مصارف بھی مختلف ہوتے ہیں۔ اس لئے امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ مصارف کے لحاظ سے بیت المال کی املاک چار مد اور انواع میں تقسیم کرے اور ہر نوع کے مال کو علیحدہ رکھے، کیونکہ ہر ایک کا حکم الگ ہے۔

امام المسلمین کو بیت المال کے نظم ونسق اور استعمال میں بہت سے اختیارات بھی حاصل ہوتے ہیں، جیسے کہ ضرورت کے وقت امام ایک نوع سے دوسری نوع کے لئے قرض بھی لے سکتا ہے، اور اپنی صواب دید کے مطابق بیت المال میں سے مصالح مسلمین میں خرچ بھی کرسکتا ہے۔ البتہ امام کو بیت المال کے معاملہ میں اللہ

تعالیٰ سے ڈرتے رہنا چاہئے کہ کہیں وہ مستحقین پر خرچ کرتے وقت زیادتی نہ کر بیٹھے۔علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ امام کی ذمہ داری ہے کہ وہ ہر نوع کے لئے ایسا بیت بنائے جو صرف اسی کے لئے مخصوص ہو، اور امام کو اس میں اختیار رہے گا کہ وہ ایک نوع سے دوسری نوع کے لئے قرض لے اور اس کو لوگوں کو ان کی حاجت اور علم وفضل اور فقہ وخدمت کے مطابق مال دیتا رہے، اور اگر امام اس میں کوتاہی کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کا حساب لینے والا ہے۔

علامہ شرنبلالیؒ نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے: علماء نے ذکر کیا ہے کہ امام ہر نوع کے لئے ایک بیت بنائے جو اسی کے لئے خاص ہو، ہر نوع کے اموال علیحدہ رکھے، خلط ملط نہ کردے اور جب کسی خزانہ کے مصارف کے لئے قرض لینے کی ضرورت پیش آئے تو دوسرے مصارف کے خزانہ میں سے قرض لے لے پھر جس خزانہ کے لئے قرض لیا تھا اس کا مال حاصل ہو تو اس خزانہ کو واپس لوٹادے جس سے قرض لیا تھا؛ لیکن اگر صدقات اور خمس غنائم ایسے اہل خراج پر خرچ کیا ہو جو فقراء ہوں تو قرضہ لوٹانا ضروری نہ ہوگا؛ کیونکہ فقر کی وجہ سے وہ خود مستحق زکاۃ تھے۔اور یہی حکم دوسری نوع کے مال میں بھی ہوگا جب کہ وہ مستحق پر خرچ کرے۔

قوله: (بيوت المال أربعة) سيأتي في آخر فصل الجزية عن الزيلعي أن على الإمام أن يجعل لكل نوع بيتا يخصه، وله أن يستقرض من أحدها ليصرفه للآخر و يعطي بقدر الحاجة والفقه والفضل، فإن قصر كان الله تعالىٰ عليه حسيبا، اهـ.

وقال الشرنبلالي في رسالته: ذكروا أنه يجب عليه أن يجعل لكل نوع منها بيتا يخصه، ولا يخلط بعضه ببعض، وأنه إذا احتاج إلى مصرف خزانة وليس فيها ما يفي به يستقرض من خزانة غيرها، ثم إذا حصل للتى استقرض لها مال يرد إلى المستقرض منها، إلا أن يكون المصروف من الصدقات أو خمس

الغنائم على أهل الخراج وهم فقراء، فإنه لايرد شيئًا لإستحقاقهم للصدقات بالفقر، وكذافي غيره إذاصرفه إلى المستحق، اهـ--(شامی: ۲۸۱/۳)

بیت المال چار قسم کے ہوتے ہیں اور چاروں کے مصارف الگ ہیں:

پہلا بیت اموالِ غنیمت کا ہے، جس کو بیتِ مالِ خمس بھی کہا جاتا ہے، یعنی غنائم، معادن اور رکاز کا خمس اس مد میں جمع کیا جاتا ہے۔

اور دوسرا بیت اموالِ متصدقین کا ہے، یعنی سائمہ جانوروں کی زکاۃ، زمینوں کا عشر اور عاشر کے پاس سے گذرنے والے مسلم تجار سے وصول کیا گیا عشر۔

ان دونوں بیت المال کے مصارف نص سے ثابت شدہ ہے۔

ويسمى هذا بيت مال الخمس: أي خمس الغنائم والمعادن والركاز كمافي التاتارخانية۔ (شامی: ۲۸۲/۳)

وثانيها بيت أموال المتصدقين: أي زكاة السوائم وعشور الأراضي وما أخذه العاشر من تجارالمسلمين المارين عليه كمافي البدائع۔ (شامی: ۲۸۲/۳)

والنص في الأول قوله تعالىٰ: 'وأعلموا أنما غنمتم' الآية۔ (الأنفال: ۴۱)

وسيأتي بيانه في الجهاد إن شاء الله تعالىٰ وفي الثاني قوله تعالىٰ: إنما الصدقات للفقراء، الآية۔ (التوبة: ٦٠) ويأتى بيانه قريباً۔ (شامی: ۲۸۲/۳)

بیتِ مالِ خمس اور اس کا مصرف

اس کا ثبوت آیت کریمہ: واعلموا أنما غنمتم من شيئ فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربىٰ واليتامى والمساكين وابن السبيل سے ہے۔ اور اسی آیت کریمہ میں اس کے مصارف بھی مذکور ہیں۔

یہاں اموالِ غنائم سے خمسِ غنیمت مراد ہے، یعنی جو مال کفار سے بذریعہ جنگ حاصل ہو اس کے ۵ حصہ کیے جاتے ہیں، ان میں سے ۴ حصے مجاہدین کے

درمیان تقسیم کردیے جاتے ہیں، اور جو پانچواں حصہ باقی رہا وہ بیت المال کا حصہ ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس خمسِ غنائم کے پانچ حصے کئے جاتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک اس کے ۵ مصارف ہیں جو آیت کریمہ میں مذکور ہے، اور ہمارے نزدیک بھی نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پانچ حصے کیے جاتے تھے، بعد کے زمانہ میں حصۂ رسول اور ذی القربی کا حصہ بند کردیا اور اب ۳ حصے کیے جائیں گے، اس کی مختصر تفصیل یہ ہے کہ آیت کریمہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جو حصہ مقرر کیا گیا ہے، وہ آپ کی وفات کے بعد خودبخود ساقط ہوگیا ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی رسول و نبی نہیں، ذوی القربی کے متعلق مفتی شفیعؒ صاحب نے اس آیت کی تفسیر کے تحت صاحب ہدایہ کے حوالے سے انہیں خمسِ غنیمت سے حصے دیے جانے کے ۲ سبب بیان فرمائے ہیں، اول اقامت دین اور دفاع عن الاسلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت وامداد اور دوسرا فقرو حاجت مندی۔ سببِ اول تو وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ختم ہوگیا اور دوسرا سبب اب بھی باقی ہے، اس لئے فقراء ذوی القربی کو بھی دیا جائے گا۔ اوران کے لئے مستقل حصہ نہیں نکالا جائے گا؛ بلکہ یہ لوگ بھی اصنافِ ثلاثہ میں داخل ہوجائیں گے، البتہ ان کو دوسروں پر مقدم رکھا جائے گا یعنی ان کے یتیم کو دوسرے یتیم پر اوران کے فقیر کو دوسرے فقیر پر مقدم رکھا جائے گا۔ (معارف القرآن: ۴/ ۲۴۲)

معادن ورکاز سے مراد مختلف قسم کی کانوں سے نکلنے والی اشیاء میں سے پانچواں حصہ جیسے دفینہ، سونا، چاندی، تیل وغیرہ کی کان۔ معادن کی تینوں قسموں میں سے یہاں صرف پہلی قسم (جامد جو پگھل جاتی ہے اور ڈھالنے سے ڈھل جاتی ہے ، جیسے سونا، چاندی، رانگ، پیتل وغیرہ کی کان) مراد ہے۔ یعنی صرف اسی قسم کے

معدن کا خمس بیت المال میں جمع کیا جائے گا۔

فاعلم أن المستخرج من المعدن ثلاثة أنواع: جامد يذوب وينطبع كالنقدين و الحديد وماذكره المصنف معه، وجامد لاينطبع كالجص والنورة والكحل والزرنيخ و سائر الأحجار كالياقوت والملح، وماليس بجامد كالماء والقير والنفط۔ ولايجب الخمس إلا في النوع الأول۔ (فتح القدير: ۲/۲۳۹)

بیت مال متصدق اوراس کا مصرف: اس بیت المال میں مسلمانوں کی زکاۃ، ان کی زمینوں کا عشر اور عاشر کے پاس سے گذرنے والے مسلمان تجار کا عشر جمع کیا جاتا ہے، اس کے مصارف وہی زکات کے مصارف ثمانیہ ہیں ، یعنی اس کے مصارف بھی آیت کریمہ **{إنما الصدقات للفقراء}** الآیۃ، سے ثابت ہیں۔ اس آیت کے تحت مفتی شفیع صاحبؒ نے مصارفِ ثمانیہ کے احکام ومسائل تفصیل سے لکھے ہیں، جو مختصرا درج ذیل ہیں:

مصارف ثمانیہ میں سے پہلا مصرف فقراء اور دوسرا مساکین ہیں، فقیراس کو کہتے ہیں جس کے پاس نصاب سے کم مال ہواور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو۔ بعضوں نے اس کے برعکس کہا ہے۔ باب زکاۃ میں ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ دونوں مصارف زکاۃ ہیں: البتہ وصیت کے باب میں ان کے درمیان فرق پڑے گا۔

تیسرا مصرف عاملین ہیں اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو اسلامی حکومت کی طرف سے صدقات، زکاۃ وعشر وغیرہ وصول کرکے بیت المال میں جمع کرنے کی خدمت پر مامور ہوتے ہیں۔ ان عاملین کوان کے عمل کے بقدر معاوضہ دیا جائے گا۔ مصارف ثمانیہ میں سے یہی ایک ایسا مصرف ہے جس میں زکوۃ کی رقم بطورِ معاوضۂ خدمت دی جاتی ہے، ورنہ زکاۃ نام ہی اس عطیہ کا ہے جو غریب کو بغیر کسی معاوضۂ

خدمت دیا جائے۔

چوتھا مصرف مؤلفہ قلوب ہیں۔ یہ ۳ قسم کے لوگ تھے، اول وہ کفار جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسلام کی طرف مائل کرنے کے لئے مال عطا کرتے تھے۔ دوم وہ لوگ ہیں جنہیں اس لئے دیا جاتا تھا تاکہ ان کے شر کو دفع کیا جائے اور سوم وہ نومسلم تھے جن کی دل جوئی کے خاطر دیا جاتا؛ تاکہ وہ اسلام پر پختہ ہوجائیں۔

كانوا ثلاثة أقسام: قسم كفار كان عليه الصلاة والسلام يعطيهم ليتألفهم على الإسلام، وقسم كان يعطيهم ليدفع شرهم، وقسم أسلموا وفيهم ضعف في الإسلام، فكان يتألفهم ليثبتوا۔ (شامی: ۳/۲۸۷)

وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم لأن الله تعالیٰ أعز الإسلام وأغنی عنهم وعلی ذلک إنعقد الإجماع۔ (فتح القدير: ۲/۲۶۵)

پانچواں مصرف 'رقاب' ہے، آیت کریمہ میں باتفاق مفسرین وفقہاء رقاب سے مراد مکاتب ہے، یعنی اس کو آزاد کرانے میں مدد کی جائے، اور اس کے علاوہ دوسرے غلام (مدبر، ام ولد وغیرہ) کو اس مد سے رقم دیے جانے میں اختلاف ہے۔

چھٹا مصرف غارمین ہیں یعنی وہ مقروض جن کے پاس قرض سے زیادہ اتنا مال نہ ہو جو نصاب کو پہونچ جائے۔

ساتواں مصرف 'فی سبیل اللہ' ہے، اس سے مراد غازی اور مجاہد ہیں۔

كما في الدرالمختار: وفي سبيل الله وهو منقطع الغزاة وقيل الحاج، والأول قول أبی يوسف علیہ الرحمۃ اختاره المصنف علیہ الرحمۃ تبعًا للكنز قال في النهر وفي غاية البيان أنه الأظهر، وفي الإسبيجابي أنه صحيح۔ (الدرالمختار مع الشامية: ۳/۲۸۹)

آٹھواں مصرف 'ابن السبیل' ہے، اس سے مراد وہ مسافر ہے جس کے پاس سفر میں بقدر ضرورت مال نہ ہو، اگرچہ اس کے پاس وطن میں کتنا ہی مال ہو۔

(معارف القرآن: ۴/ ۳۹۲۔ ۴۱۲)

تیسرا بیت خراج ہے: جس میں زمینوں کے خراج، لوگوں کا جزیہ جمع کیا جاتا ہے اور وہ حلل جس پر بنونجران سے صلح ہوئی [۱] اور بنوتغلب سے لیا جانے والا دگنا صدقہ اور عاشر کے پاس سے گذرنے والے ذمی اور مستأمن کا مال۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ شرنبلالیؒ نے اپنے رسالہ میں امام زیلعیؒ کے حوالے سے اس میں مزید اضافہ فرمایا ہے کہ حربیوں کے ہدایا اور بغیر قتال کے ان سے جو کچھ لیا گیا ہو اور عسکرِ مسلم کے ان کے علاقہ میں پہونچنے سے پہلے قتال ترک کرنے کے لئے جس مال پر صلح کی گئی ہو، وہ بھی اس بیت میں جمع ہوگا۔

(قوله: وثالثها إلخ) قال في البدائع: الثالث: خراج الأراضي وجزية الرؤوس و ما صولح عليه بنونجران من الحلل وبنو تغلب من الصدقة المضاعفة، وما أخذ العشار من تجار أهل الذمة والمستأمنين من أهل الحرب اه۔۔ زاد الشرنبلالي علیہ الرحمۃ في رسالته عن الزيلعي: وهدية أهل العرب، وماأخذ منهم بغير قتال وماصولحوا عليه لترك القتال قبل نزول العسكر بساحتهم۔ (شامی: ۳/ ۲۸۲)

اس بیت کے اموال کا مصرف مسلمانوں کے عمومی مصالح ہیں، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہدایہ اور معتبر کتابوں میں لکھا ہے کہ اس مال کو ہمارے مصالح میں صرف کیا جائے گا، جیسے سرحدوں کی حفاظت، چھوٹے بڑے پل بنانا، علما، قضاۃ اور عمال کی ضروریات پوری کرنا، مجاہدین اور ان کی اولاد کا وظیفہ۔

(قوله: وثالثها حواه مقاتلون) الذي في الهداية وعامة الكتب المعتبرة أنه

[۱] ۲۰۰۰ لباس اور جوڑے جس پر بنونجران کی صلح ہوئی تھی اور اس میں یہ بھی شرط تھی کہ ایک ہزار ماہ رجب میں اور ایک ہزار ماہ صفر میں ادا کئے جائے اور ہر حلہ کی قیمت ایک اوقیہ یعنی چالیس درہم ہو۔ (سیرتِ مصطفی: ۳-۱۲۵)

يصرف في مصالحنا كسد الشغور، وبناء القناطر والجسور وكفاية العلماء و القضاة والعمال ورزق المقاتلة وذراريهم اهـ-- أي ذراري الجميع كما سيأتي في الجهاد إن شاء الله تعالىٰ۔ (شامی: ۲۸۳/۳)

چوتھا بیت ضوائع یعنی لقطات کا ہے، اس سے مراد وہ ترکہ اور مال ہے جس کا کوئی وارث نہ ہو یا وارث ہو؛ مگر اس کو متعینہ سہم دینے کے بعد مابقیہ اس پر رد نہ ہوسکتا ہو، **كأحد الزوجين**۔ (زوجین میں سے کوئی ایک موجود ہو اور اس کے علاوہ میت کا کوئی رشتہ دار موجود نہ ہو تو باقی ماندہ ترکہ بیت المال میں جمع کر دیا جاتا ہے، مگر فی زمانناشرعی بیت المال نہ ہونے کی وجہ سے علماء متأخرین کا فتوی رد باحد الزوجین کا ہے۔) علامہ شرنبلالی نے ایسے مقتول کی دیت، جس کا کوئی ولی نہ ہو، اس کو بھی مقتول کے دین کی ادائیگی کے بعد اس بیت کا حصہ مانا ہے۔

أما المتأخرون فوضعوهما موضع بيت المال فيرد عليهما مكان بيت المال لفساده في هذا الزمان۔ (السراجی في الميراث: ۶۸، مکتبه بشری)

اس بیت کا مصرف درمختار کے مطابق **جهات تساوى النفع فيها المسلمونا** ہے، اس کی تفصیل کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے ابن ضیاء کی شرح غزنویہ کے حوالے سے بزدوی کا قول نقل کیا ہے کہ اس کا مصرف مریض، اپاہج، لقیط، پلوں کی تعمیر، سرحدوں کی حفاظت، رباط اور مسافر خانوں کی تعمیر اور مساجد کی تعمیر وغیرہ ہے۔

مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس بیتِ رابع کے مصارف جو یہاں ذکر کئے ہیں وہ ہدایہ اور زیلعی کے بیان کردہ مصارف سے مخالف ہیں، چنانچہ شرنبلالیؒ کے حوالے سے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ہدایہ اور عامہ کتب میں اس بیت کے مصارف میں جو مصالح مسلمین ہیں وہ بیت ثالث کا مصرف ہے۔ جب کہ بیت رابع کا مشہور مصرف محتاج لقیط اور وہ فقراء ہیں جن کا کوئی ولی اور پرورش کرنے والا نہ ہو۔

مطلب: في جهاز المرأة هل تصير به غنية؟

کیا عورت سامانِ جہیز کی وجہ سے غنیّہ سمجھی جائے گی؟

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں عورت کو ملنے والے جہیز کے سامان اور موتیوں کے زیورات کے حاجتِ اصلیہ میں شمار ہونے نہ ہونے کا ذکر فرمایا ہے۔

وجوب زکاۃ کی شرطوں میں سے ایک بنیادی شرط اموالِ زکاۃ کا حوائجِ اصلیہ یعنی ضرورت سے زائد ہونا ہے۔ حوائجِ اصلیہ اور ضروری سامان پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ ایسے مال کے ذریعہ غنیٰ کا تحقق نہیں ہوتا اور زکاۃ شرعاً غنی پر واجب ہوتی ہے۔

حاجت اصلیہ میں ایسی چیزوں کا شمار ہوتا ہے جن کا استعمال انسان کو ہلاکت سے بچائے۔ یہ ہلاکت سے بچنا خواہ حقیقتاً ہو یا حکماً۔

وفسره ابن مالك بما يدفع عنه الهلاك، تحقيقا كثيابه، أو تقديرًا كدينه۔ (شامی: ۱۷۸/۳)

چنانچہ علامہ شامیؒ سے اس عورت کے بارے میں پوچھا گیا جس کو اس کے شوہر کے گھر سامان کے ساتھ بھیجا گیا ہو تو کیا وہ اس سامان کی وجہ سے غنیّہ سمجھی جائے گی اور اس پر زکاۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ علامہ شامیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں ماقبل میں جو تفصیل ذکر کی گئی، اس کے مطابق گھر کا سامان، بدن کے کپڑے اور استعمال کے لئے برتن اور اس جیسی وہ سب اشیاء جس کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوتا ہے یہ سب چیزیں حاجتِ اصلیہ میں سمجھی جاتی ہیں اور اس کے علاوہ جو زائد چیزیں ہوں مثلاً زیورات برتن اور زینت کے کپڑے جب نصاب تک پہونچ جائے تو مالدار سمجھی جائے گی۔ اور یہ سب اشیاء اگر مالِ نامی ہوں تو زکاۃ واجب ہوگی اور غیر نامی ہوں تو

کم سے کم صدقہ فطر کے وجوب اور حرمان زکاۃ کی حد تک غنیّہ سمجھی جائے گی۔

آگے علامہ شامیؒ موتیوں کے زیورات کے متعلق حکم بیان کرنے کے لئے تاتارخانیہ کی عبارت ذکر فرماتے ہیں کہ:

موتیوں کے وہ ہار وغیرہ جس کو عورتیں عید اور خوشی کے موقع پر پہنتی ہیں اور شوہر کے سامنے بطور زینت کے اس کو پہنتی ہیں اور وہ مال تجارت نہ ہو تو کیا اس میں صدقہ فطر واجب ہوگا؟ حسن بن علی کا جواب یہ ہے کہ اگر وہ نصاب کے بقدر ہو تو صدقہ فطر واجب ہوگا اور عمر حافظ کا کہنا ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ اگر ایسے زیورات جو سونے چاندی کے علاوہ ہوں اور تجارت کے بھی نہ ہوں، اس کو حوائج اصلیہ میں شمار کرنے اور نہ کرنے میں اختلاف ہے۔ عمر حافظ اس کو حوائج اصلیہ میں سمجھتے ہیں، اس لئے وہ اس میں زکاۃ اور صدقہ فطر کے وجوب کی بھی نفی کرتے ہیں۔ اور حسن بن علی اس کو حوائج اصلیہ میں نہیں سمجھتے ہیں اس لئے اس میں صدقہ فطر واجب قرار دیتے ہیں۔

قلت: وسئلت عن المرأة هل تصير غنية بالجهاز الذى تزف به إلى بيت زوجها؟ والذى يظهر مما مرأن ما كان من أثاث المنزل وثياب البدن وأواني الإستعمال ممالا بد لأمثالها منه فهو من الحاجة الأصلية، ومازاد على ذلك من الحلي والأواني والأمتعة التي يقصد بها الزينة إذا بلغ نصابا تصير به غنية۔

ثم رأيت في التاتارخانية في باب صدقة الفطر: سئل الحسن بن علي عمن لها جواهر ولآلي تلبسها في الأعياد، وتتزين بها للزوج وليست للتجارة، هل عليها صدقة الفطر؟ قال: نعم إذا بلغت نصابا، وسئل عنها 'عمر الحافظ' فقال: لا يجب عليها شيئ، اهـ۔

وحاصله ثبوت الخلاف في أن الحلي غير النقدين من الحوائج الأصلية، والله تعالىٰ أعلم۔ (شامی: ۲۹٦/۳)

مطلب: في الحوائج الأصلية

حوائج اصلیہ کے بارے میں۔

مطلب کا جو عنوان ہے اس کے مسائل اور تفصیل تو علامہ شامیؒ نے ماقبل میں دوسرے مقام پر ذکر فرمائی ہے، البتہ اس مقام پر عورت کو ملنے والے جہیز کے سامان اور موتیوں کے زیورات کے حاجتِ اصلیہ میں ہونے نہ ہونے کو مستقل مطلب میں ذکر فرمایا ہے، اور اب اس عنوان کے تحت حرمانِ اُخذِ زکاۃ کا مسئلہ بیان کیا ہے یعنی حرمانِ اخذِ زکاۃ میں آدمی کے پاس موجود مختلف اموال کی قیمت کا اعتبار ہوگا یا ان انواعِ اموال کے نصاب کا اعتبار ہوگا؟

صاحب درمختار یہاں حرمانِ زکاۃ کا نصاب بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایسا مالدار ہو کہ اس کے پاس حوائج اصلیہ کے علاوہ بقدرِ نصاب مال ہو، اور وہ مال خواہ کیسا ہو؛ یعنی تجارت کا ہو یا غیر تجارت کا، نامی ہو یا غیر نامی، تو ایسے شخص کو زکاۃ نہیں دی جاسکتی۔ مثلاً کوئی شخص سائمہ جانور کے نصاب (۵، اونٹ، ۲۰ بقر اور ۴۰ شاۃ) کا مالک ہو؛ جس کی قیمت ۲۰۰ درہم تک نہ پہونچتی ہو تو ایسے شخص کو بھی زکاۃ دینا درست نہیں ہے، حالاں کہ یہ شخص اس اعتبار سے نصاب کا مالک نہیں کہ ان جانوروں کی قیمت ۲۰۰ درہم سے کم ہے؛ مگر چوں کہ جانوروں کا عدد نصاب کے بقدر ہے اور ان جانوروں کے نصاب کی وجہ سے اس کو غنی مان کر اس پر زکاۃ واجب ہوتی ہے، تو اب یہ زکاۃ لینے کا حقدار نہ ہوگا۔ صاحب بحر ونہر نے اس قول کو بالجزم اختیار کیا ہے، اور مصنف (علامہ تمرتاشیؒ) نے 'منح الغفار' میں اس قول کو یہ کہتے ہوئے برقرار رکھا ہے کہ بحر ونہر کے جزم سے اس قول کا ضعیف ہونا ظاہر ہوجاتا ہے جو وہبانیہ اور اس کی شرح میں مذکور ہے کہ ایسے شخص کے لئے زکاۃ لینا

درست ہے، البتہ وہ سائمہ جانور کی زکاۃ بھی ادا کرے گا۔ گویا اس میں دو باتیں جمع ہوں گی، وہ ایک اعتبار سے حوائج سے زائد نصاب کا مالک نہیں اس لئے زکاۃ کا حقدار ہوگا اور سائمہ جانوروں کے نصاب کی ملکیت کی وجہ سے اس کی زکاۃ بھی ادا کرے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ صاحب بحر ونہر ایسے شخص کو زکاۃ کا حقدار نہیں مانتے اور ہر اعتبار سے اس کو غنی مانتے ہیں جب کہ صاحب وہبانیہ اور اس کے شارح ایسے شخص کو من وجہ فقیر مان کر زکاۃ کا حقدار گردانتے ہیں، اور علامہ تمرتاشی نے صاحب بحر ونہر کے موافق ہی حکم تنویر الابصار میں بھی ذکر فرمایا ہے اور اسی کو راجح قرار دیتے ہوئے اپنی کتاب 'منح الغفار' میں وہبانیہ اور اس کے شارح کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے۔ صاحب تنویر کے اس حکم اور ترجیح پر علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ شرنبلالیہ میں بحر ونہر کے برعکس وہبانیہ کا قول معتمد قرار دیا گیا ہے اور یہ حکم لگایا ہے کہ صاحب بحر نے جو کچھ لکھا ہے وہ ان کا وہم ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب کے ضمن میں اولاً بحر کی عبارت پھر شرنبلالیہ کی عبارت، اس کے بعد مختلف اقوال میں توفیق اور اخیر میں اپنی رائے کا اظہار فرمایا ہے۔

بحر کی عبارت اس طرح ہے:

ودخل تحت النصاب النامی الخمس من الإبل فإن ملكها أو نصابا من السوائم من أی مال كان لا یجوز دفع الزكاة له، سواء كان یساوی مأتی درهم أو لا، وقد صرح به شراح الهدایه عند قوله من أی مال كان اه۔ (شامی: ۳/۲۹۶)

پانچ اونٹ نصاب نامی میں داخل ہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص پانچ اونٹوں کا

مالک ہو یا دیگر سائمہ جانوروں کا بقدر نصاب مالک ہو تو ایسے شخص کو زکاۃ دینا درست نہیں ہے، خواہ ان جانوروں کی قیمت ۲۰۰ درہم ہوں یا نہ ہوں۔ اور شراح ہدایہ نے بھی صاحب ہدایہ کے قول **من أي مال كان** کے تحت اسی قول کی تصریح فرمائی ہے۔

شرنبلالیہ کی یہ عبارت علامہ شامیؒ نے نقل فرمائی ہے۔ اور اس میں بحر کے قول کو وہم قرار دیتے ہوئے متعدد نکات اور دلائل پیش کئے گئے ہیں:

(۱) بحر میں اس قول کے خلاف جو کچھ مذکور ہے وہ ان کا وہم ہے اس لئے اس سے متنبہ رہنا چاہئے۔

(۲) خود صاحب بحر 'ابن نجیم' نے الاشباہ والنظائر کی 'الغاز' میں اس قول کے خلاف قول ذکر فرمایا ہے، گویا خود ابن نجیمؒ کے قول میں تناقض ہے۔

(۳) شراح ہدایہ میں سے کسی کی تصریح میں وہ بات مذکور نہیں جس کا دعوی 'البحر' میں کیا گیا ہے، بلکہ ان کی عبارت تو بحر میں مذکور قول کے برعکس کا فائدہ دیتی ہے۔

(۴) بلکہ ہدایہ کی ایک شرح عنایہ میں جو مذکور ہے، اس سے ہمارے قول کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ عنایہ میں لکھا ہے کہ ایسے شخص کو زکاۃ دینا درست نہیں ہے، جو کسی بھی نصاب کا مالک ہو یعنی وہ نصاب خواہ نقود کا ہو سوائم کا ہو یا عروض کا۔

عنایہ کی اس عبارت میں صاحب بحر کے قول کو وہم قرار دیا گیا ہے اور اس کا رد بھی ہے، اور وہ اس طرح کہ عنایہ میں 'من النقود أو السوائم أو العروض' کے الفاظ ہیں ، جو قیمت کے ذریعہ نصاب کی تقدیر کا فائدہ دیتے ہیں، کیوں کہ یہاں عروض کا بھی ذکر ہے اور چوں کہ عروض کا کوئی نصاب نہیں، اس کا نصاب ۲۰۰ درہم کی قیمت کی مقدار ہے، پس عنایہ میں سوائم کو بھی عروض کے ساتھ ذکر کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ

سوائم کی بھی عروض کی طرح قیمت سے تقدیر کی جائے گی، پس اگر قیمت کی تقدیر ۲۰۰ درہم سے کم ہوتو وہ آدمی زکاۃ کا حقدار ہوگا، خواہ پانچ اونٹ کے نصاب کی وجہ سے اس پر زکاۃ واجب ہوتی ہو۔

(۵) تبیین وغیرہ میں اس بات کی تصریح ہے کہ نصاب کی مقدار کا اعتبار کیا جائے گا نہ کے صرف نصاب کا۔

(۶) 'کافی' میں اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے:

من سأل وله مايغنيه فقد سأل الناس إلحافا، قيل: وماالذى يغنيه ! قال: مائتادرهم أوعدلها، اه۔ (شامی: ۳/۲۹۷)

اس حدیث میں ۲۰۰ درہم یا اس کی مقدار کہا گیا ہے اور یہ حدیث مطلق ہے، چنانچہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سوائم میں بھی دوسو درہم کے بقدر قیمت کا اعتبار ہوگا اور جو اس مقدار مال کا مالک نہ ہو اس کا سوال کرنا (زکاۃ لینا) الحاف میں شامل نہیں۔

(۷) متعدد کتب مثلا الاشباہ ،السراج، وہبانیہ، شرح وہبانیہ، الذخائر الاشرفیہ وغیرہ میں بغیر کسی اختلاف کے سوائم کی قیمت کا اعتبار کرنے کی صراحت کی گئی ہے۔

(۸) 'الجوہرۃ' میں علامہ مرغینانیؒ کا قول مذکور ہے کہ جب کسی کے پاس پانچ اونٹ ہوں جن کی قیمت ۲۰۰ درہم سے کم ہوں تو اس کے لئے زکاۃ لینا جائز ہے اور اس پر ان پانچ اونٹوں کی زکاۃ ادا کرنا واجب بھی ہوگی۔

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ نقود کے اعتبار سے نصاب کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ کسی دوسری چیز کا، چنانچہ کسی جنس کا مال زکات اگر اپنی جنس کے اعتبار سے نصاب

کے بقدر ہومگر نقود کے نصاب (۲۰۰ درہم) کے بقدر نہ ہوتو اس کے لئے زکاۃ لینا جائز ہوگا۔

اب تک کا خلاصہ یہ ہوا کہ صاحب بحر ونہر حرمانِ اخذ زکاۃ کے لئے ملکیت نصاب کا اعتبار کرتے ہیں خواہ کسی بھی نوع کا نصاب ہواور صاحب وہبانیہ اور اس کے شارح ۲۰۰ درہم کے بقدر قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، اور اسی قول کو شرنبلالیہ نے معتمد قرار دیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے مذکور اختلاف میں طحطاوی کی توفیق وتطبیق ذکر فرمائی ہے، یہ تطبیق امام محمدؒ سے مروی دو روایتوں پر مبنی ہے، یعنی حرمان اخذ زکاۃ کے نصاب میں قیمت معتبر ہے یا وزن معتبر ہے؟ اس کے متعلق امام محمدؒ سے دو روایتیں ہیں: محیط میں مذکور امام محمدؒ کی روایت کے مطابق قیمت کا اعتبار ہے اور ظہیریہ میں جو امام محمدؒ کی روایت مذکور ہے اس کے مطابق وزن کا اعتبار ہے۔

اور پھر علامہ طحطاویؒ نے امام محمدؒ سے مذکور دونوں روایتوں کا ثمرۂ اختلاف بتانے کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے۔ ثمرۂ اختلاف اس شخص کے بارے میں ظاہر ہوگا جس کے پاس ۱۹ دینار ہو، جس کی قیمت مثلاً ۳۰۰ درہم ہوتو امام محمدؒ کی جس روایت میں قیمت کا اعتبار ہے اس کے مطابق چونکہ وہ باعتبار قیمت کے نصاب کا مالک ہے تو اس کے لئے زکاۃ لینا حرام ہوگا اور امام محمدؒ کی اس روایت کے مطابق جس میں مملوک مال کی جنس اور وزن کا اعتبار ہے اس کے لئے زکاۃ لینا منع نہ ہوگا؛ چونکہ وہ ابھی نصاب کا مالک نہیں بنا ہے۔

امام محمدؒ سے منقول ان دونوں روایتوں پر تفریع کرتے ہوئے علامہ طحطاویؒ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ سے مذکور ان دونوں روایتوں میں دوسری روایت جس میں

وزن کا اعتبار ہے وہ ایسے اموال کے متعلق ہے جس میں نصاب کا معیار وزن ہے، پس اگر کوئی مال ایسا ہو جس میں نصاب کا معیار عدد ہو؛ جیسے سائمہ جانور تو وہاں وزن کے بجائے عدد اس کے قائم مقام ہوگا۔

اب خلاصہ یہ ہوا کہ امام محمدؒ کی ایک روایت کے مطابق قیمت کا اعتبار ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق نصاب وزنی ہو تو وزن کا اعتبار ہوگا اور عددی ہو تو عدد کا اعتبار ہوگا۔

اب اگر ان دونوں کو سامنے رکھا جائے تو خلاصہ یہ نکلے گا کہ بحر میں جو مذکور ہے وہ امام محمدؒ کے اس قول کے مطابق ہے جو وزن اور عدد والا قول ہے (یعنی جو ظہیریہ میں مذکور ہے) چوں کہ اس میں ہر مال کے اپنے نصاب (وزن، عدد، جو بھی ہو) کے پورے وزن اور پورے عدد کا اعتبار ہے تو بحر والے کہتے ہیں کہ نصاب ہوگا تو مالدار سمجھا جائے گا ورنہ نہیں سمجھا جائے گا۔ اور محیط والی روایت کے مطابق جس میں قیمت کا اعتبار ہے، اس کو شرنبلالیہ اور وہبانیہ کے قول پر محمول کیا جائے گا، گویا یہ دونوں اختلاف دراصل امام محمدؒ کی دو روایت پر مبنی ہے اور اس سے ان دونوں کلام کے درمیان پائی جانے والی منافات ختم ہو جاتی ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں دونوں نے متضاد اقوال اختیار نہیں کئے ہیں، بلکہ امام محمدؒ کی دو الگ الگ روایتوں کے مطابق دونوں نے بات کہی ہے۔

مگر علامہ شامیؒ اس توفیق سے متفق نہیں ہیں، اور وہ کہتے ہیں کہ یہ توفیق محل نظر ہے، وہ اس لئے کہ وہ اموال جن میں نصاب عدد سے بنتا ہے جیسے سائمہ وغیرہ اس میں عدد کا اعتبار وجوبِ زکاۃ کے حق تک تو مسلم ہے، لیکن حرمانِ اخذِ زکات کے حق میں بھی عدد کا اعتبار کرنا محل نزاع ہے۔ اور یہاں یہ ممکن ہے کہ اس باب میں

صرف ایک ہی قول ہو؛ چنانچہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ موزون کے بارے میں روایت اگرچہ مختلف فیہ ہے، لیکن عدد میں اعتبار قیمت کا ہی ہونا چاہئے، جیسا کہ عروض میں بالاتفاق قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہ رائے شامی کی ہے، اس رائے کو اختیار کرنے میں اصل وجہ یہ ہے کہ علامہ شامیؒ صاحب بحر ونہر کے قول کو امام محمدؒ کی اختلافی روایت پر محمول کرنا نہیں چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ تو نے جان لیا کہ بحر میں جو کچھ مذکور ہے، شراح ہدایہ میں سے کسی نے اس کی تصریح نہیں کی ہے بلکہ شروح ہدایہ میں سے عنایہ میں تو اس کے برعکس منقول ہے اور صاحب ہدایہ کا جو مطلب ہے اس کو بھی علامہ مرغینانی کی تصریح کے مطابق تم جان چکے ہو کہ قیمت کا ہی اعتبار ہونا چاہئے، اس سے بھی شبہ بالکل ختم ہوجاتا ہے کہ سوائم میں قیمت کا اعتبار ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ فقہاء کے کلام کے درمیان کوئی اختلاف اور منافات نہیں، سب کے سب قیمت کا اعتبار کرنے میں متفق ہیں۔ اگر کچھ منافات ہے تو وہ اس مطلب کے درمیان ہے جس کو بحر نے سمجھا اور اس مطلب کے درمیان ہے جس مطلب کی دوسروں نے تصریح کی ہے۔ (اور دوسروں نے تو قیمت کا اعتبار کرنے کی ہی تصریح کی ہے) اور قاعدہ کے مطابق اس قول کی طرف رجوع کیا جانا چاہئے، جس کی تصریح دیگر فقہا نے کی ہے۔ اور چوں کہ صاحب بحر کی بات فقط اور فقط ہدایہ و شروح ہدایہ کی بات سمجھنے میں ان کو پیش آنے وہم پر مبنی ہے، اس لئے ان کی یہ فہم اختلافِ اقوال یا منافات کی بنیاد نہیں بن سکتی۔

خلاصہ: (۱) اگر آدمی کے پاس سونا یا چاندی ہے تو حرمانِ اخذِ زکاۃ میں نصاب یعنی وزن کا اعتبار ہوگا، البتہ امام محمدؒ کی ایک روایت قیمت کا اعتبار کرنے کی بھی ہے۔

(۲) کسی کے پاس سونے چاندی کے علاوہ دوسرے اموال ہیں، اور فی نفسہ وہ اموال نامی ہوں اور ان کا اپنا نصاب بھی ہو؛ پھر بھی ان میں حرمانِ اخذِ زکات کے حکم کے لیے قیمت کا اعتبار ہوگا، یعنی اگر ان کی قیمت ۲۰۰ درہم کے بقدر ہوتو زکاۃ لینا درست نہیں، چاہے فی نفسہ وہ کسی چند مال کا نصاب ہو، جیسے پانچ اونٹ کی قیمت اگر دوسو درہم سے کم ہے تو اس کے لئے زکاۃ لینا درست ہے۔ گرچہ اس جنسِ مال کے نصاب کے مالک ہونے کی وجہ سے اس پر زکاۃ بھی واجب ہوگی۔

مطلبٌ في الحوائج الأصلية،

(و) لا إلى (غني) يملك قدر نصاب فارغ عن حاجته الأصلية من أي مال كان كمن له نصاب سائمة لا تساوي مائتى درهم كما جزم به في البحر والنهر، وأقره المصنف قائلا ، وبه يظهر ضعف ما في الوهبانية وشرحها من أنه تحل له الزكاة وتلزمه الزكاة. اهـ. لكن اعتمد في الشرنبلالية ما في الوهبانية وحرر وجزم بأن ما في البحر وهمٌ. (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله: كما جزم به في البحر) حيث قال: ودخل تحت النصاب النامي الخمس من الإبل فإن ملكها أو نصابا من السوائم من أي مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواءٌ كان يساوي مائتي درهم أو لا، وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من أي مال كان. اهـ.

(قوله: ما في الوهبانية) أي في آخرها عند ذكر الألغاز (قوله: لكن اعتمد في الشرنبلالية إلخ) حيث قال: وما وقع في البحر خلاف هذا فهو وهمٌ فليتنبه له، وقد ذكر خلافه في ألغاز الأشباه والنظائر فقد ناقض نفسه، ولم أر أحدا من شراح الهداية صرح بما ادعاه بل عبارتهم تفيد خلافه غير إنه قال في العناية: ولا يجوز دفع الزكاة إلى من ملك نصابا سواء كان من النقود أو السوائم أو العروض اهـ فأوهم ما في البحر وهو مدفوعٌ؛ لأن قول العناية سواء كان إلخ مفيدٌ تقدير النصاب بالقيمة سواء كان من العروض أو السوائم لما أن العروض ليس

نصابها إلا ما يبلغ قيمته مائتي درهم، وقد صرح بأن المعتبر مقدار النصاب في التبيين وغيره، واستدل له ما في الكافي بقوله - صلى الله عليه وسلم - »من سأل وله ما يغنيه فقد سأل الناس إلحافا، قيل: وما الذي يغنيه؟ قال: مائتا درهم أو عدلها. اهـ.

فقد شمل الحديث اعتبار السائمة بالقيمة لإطلاقه، وقد نص على اعتبار قيمة السوائم في عدة كتب من غير خلاف في الأشباه والسراج والوهبانية وشرحيها والذخائر الأشرفية وفي الجوهرة قال المرغيناني: إذا كان له خمسٌ من الإبل قيمتها أقل من مائتي درهم تحل له الزكاة وتجب عليه وبهذا ظهر أن المعتبر نصاب النقد من أي مال كان بلغ نصابا من جنسه أو لم يبلغ اهـ ما نقله عن المرغيناني اهـ ما في الشرنبلالية ملخصا. ووفق ط بأنه روي عن محمد روايتان في النصاب المحرم للزكاة هل المعتبر فيه القيمة أو الوزن؟ ففي المحيط عنه الأول، وفي الظهيرية عنه الثاني.

وتظهر الثمرة فيمن له تسعة عشر دينارا قيمتها ثلثمائة درهم مثلا فيحرم أخذ الزكاة على الأول لا على الثاني. والظاهر أن اعتبار الوزن في الموزون لتأتيه فيه، أما المعدود كالسائمة فيعتبر فيها العدد على الرواية الثانية وعليها يحمل ما في البحر، و على رواية المحيط من اعتبار القيمة يحمل ما في الشرنبلالية وغيرها، وبه يندفع التنافي بين كلامهم اهـ.

أقول: وفيه نظر فإن قوله: أما المعدود كالسائمة فيعتبر فيها العدد هو مسلمٌ في حق وجوب الزكاة أما في حق حرمة أخذها فهو محل النزاع. فقد يقال إذا كان اختلاف الرواية في الموزون يكون المعدود معتبرا بالقيمة بلا اختلاف كما تعتبر القيمة اتفاقا في العروض، وقد علمت أن ما ذكره في البحر لم يصرح به شراح الهداية وإنما صرحوا بما مر عن العناية، وقد علمت تأويله مع تصريح المرغيناني بما يزيل الشبهة من أصلها فلم يحصل التنافي بين كلامهم حتى يقتحم التوفيق البعيد وإنما حصل التنافي بين ما فهمه في البحر وبين ما صرح به غيره، والواجب الرجوع إلى ما صرحوا به حتى يرى تصريحٌ آخر منهم، بخلافه يحصل به التنافي فحينئذ يطلب منه التوفيق فافهم۔ (شامی: ۳/۲۹۶)

مطلب: الافضل علی أن ینوي بالصدقة جمیع المؤمنین والمؤمنات

صدقہ کرتے وقت تمام مومن مرد وعورت کی نیت کرنا افضل ہے۔

صدقہ کرنا مستحسن عمل ہے، صدقہ کے بارے میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ آدمی کے لئے اپنی اور جن لوگوں کا وہ کفیل اور ولی ہو ان کی ضرورت سے زائد چیزوں کو صدقہ کرنا مستحب ہے، آدمی کو اس کارِ خیر پر عمل کرنے میں بھی اپنے ماتحتوں کی رعایت کرنا ضروری ہے، لہٰذا اگر صدقہ کرنے کی وجہ سے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی واقع ہوگی تو وہ گنہگار ہوگا۔

اور اگر کوئی ایسا شخص اپنے سارے مال کا صدقہ کرنا چاہتا ہو جس کو اپنے آپ پر حسنِ توکل ہو اور آئندہ کسی سے دست درازی نہ کرنے پر پورا صبر حاصل ہو تو اس کے لئے پورا مال صدقہ کرنا بھی جائز ہے۔؛ لیکن اگر اس میں حسنِ توکل اور صبر نہ ہو تو اس کے لئے سارے مال کا صدقہ کرنا جائز نہیں۔

اور جس شخص کو اپنی تنگ دستی پر صبر کی قدرت نہ ہو تو اس کے لئے اپنی ضرورت کے نفقہ میں کمی کر کے صدقہ کرنا مکروہ ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص صدقہ کرنا چاہے تو اس کے لئے افضل ہے کہ تمام مؤمنین اور مؤمنات کی نیت کرے۔ چنانچہ تاتارخانیہ میں المحیط سے مروی ہے: جو آدمی نفلی صدقہ کرنا چاہے اس کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ تمام مؤمنین اور مؤمنات کی نیت کرلے، کیونکہ اس طرح نیت کرنے کی وجہ سے ان تمام کو مکمل ثواب پہونچے گا اور اس کے اجر میں کچھ بھی کمی واقع نہ ہوگی۔

مطلبٌ: الأفضل علی أن ینوي بالصدقة جمیع المؤمنین والمؤمنات

[خاتمةٌ] اعلم أن الصدقة تستحب بفاضل عن كفايته وكفاية من يمونه، وإن تصدق بما ينقص مؤنة من يمونه أثم، ومن أراد التصدق بماله كله وهو يعلم من نفسه حسن التوكل والصبر عن المسألة فله ذلك وإلا فلا يجوز، ويكره لمن لا صبر له على الضيق أن ينقص نفقة نفسه عن الكفاية التامة كذا في شرح درر البحار وفي التتارخانية عن المحيط الأفضل لمن يتصدق نفلا أن ينوي لجميع المؤمنين والمؤمنات؛ لأنها تصل إليهم ولا ينقص من أجره شيءٌ اهـ والله تعالى أعلم. (شامی: ۳/۳۰۸)

مطلب: في تحرير الصاع والمد والمن والرطل

صاع، مد اور رطل کی تحقیق

علامہ شامیؒ نے یہاں صاع، مد، من اور رطل کی مقدار کی تحقیق بیان فرمائی ہے۔

صاحب تنویر الابصار صدقہ فطر کے احکام بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر میں اس صاع کا اعتبار ہوگا جس میں 1040 درہم کے وزن کے برابر ماش یا مسور سما جائے۔

علامہ شامیؒ نے اس قول کی تشریح میں یہ مطلب قائم کیا ہے۔ان کی بیان کردہ تحقیق کے مطابق مذکورہ اوزان کی مقدار درج ذیل ہے۔

1 صاع = 4 مد کا ہوتا ہے اور ایک مد کے دو رطل ہوتے ہیں اس لئے

1 صاع = 8 رطل کا ہوگا اور ایک رطل نصف من کا ہوتا ہے اس لئے

1 صاع = 4 من کا ہوگا اور ایک من کا وزن درہم سے 260 درہم ہوتا ہے

اس لئے 4 من (1 صاع) کا وزن دراہم میں:

1 صاع = 4 من = (4×260) 1040 درہم ہوگا۔

اسی طرح ایک من کا وزن استار میں 40 استار ہے، تو

1 صاع = 4 من = 40×4 یعنی 160 استار ہوگا۔

اسی طرح 1 اِستار کا وزن درہم کے اعتبار سے 6.5 درہم ہوتا ہے تو

1 صاع = 160 استار = 6.5×160 = 1040 درہم ہوئے۔

اور ایک اِستار دینار میں 4.5 کا ہوتا ہے تو

1 صاع = 160 اِستار = (4.5×160) 730 دینار ہوگا۔

من اور مد کی مقدار

1 من و مد =	2 رطل عراقی
1 من و مد =	40 اِستار
1 من و مد =	260 درہم
1 من و مد =	180 مثقال
1 من و مد =	0.25 (1/4) صاع

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ من اور مد وزن میں برابر ہوتے ہیں کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک صاع کا چوتھائی اور دو عراقی رطل کے برابر ہوتا ہے۔

رطل کی مقدار

1 رطل =	0.50 (1/2) من
1 رطل =	20 اِستار
1 رطل =	130 درہم
1 رطل =	90 مثقال
1 رطل =	0.125 (1/8) صاع، یعنی صاع کا آٹھواں حصہ۔

فتح کے حوالہ سے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاع کی مقدار میں اختلاف ہے، طرفین کے نزدیک ایک 1 صاع 8 رطل عراقی کا ہوتا حوالے ہے اور امام یوسفؒ کے نزدیک 5 رطل اور ایک تہائی 5.1/3 کا ہوتا ہے۔

اس اختلاف میں تطبیق دیتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ:

بعضوں کے نزدیک یہ کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے صاع کا وزن مدینہ کے رطل سے کیا ہے جو 30 اِستار کا ہوتا ہے۔ جبکہ طرفین نے صاع کا وزن عراقی رطل سے کیا ہے جو 20 اِستار کا ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر 30 اِستار کو 5.1/3 میں ضرب دیا جائے تو 160 اِستار ہوں گے۔ اور طرفین کے مطابق 20 اِستار کو 8 رطل میں ضرب دیا جائے تب بھی 160 اِستار ہوں گے۔ اس طرح اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور یہ توجیہ مناسب بھی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ نے امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اگر اختلاف ہوتا تو ضرور ذکر فرماتے؛ کیونکہ آپ امام ابو یوسفؒ کے مذہب کو زیادہ جاننے والے تھے۔

اثمار الہدایہ میں ہے:

اگر آٹھ رطل کا ایک صاع ہو تو رطل چھوٹا ہوگا اور GRAM 442.25 کا ایک رطل ہوگا اور اگر پانچ رطل اور تہائی رطل کا صاع ہو تو رطل بڑا ہوگا اور 663.37 gram کا رطل ہوگا۔ دونوں رطلوں کا مجموعی صاع 3.538 kg ہوگا۔

مروجہ پیمانہ یعنی کیلو کے حساب سے صاع کی مقدار کے متعلق علماء کے اقوال کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

شمار	اقوال اصحاب	ملی گرام	گرام	کیلو
1	المیز ان فی الأقیستہ والاوزان	-	176	2
2	حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ	-	210	2
3	ہیئۃ کبار العلماء سعودیہ	-	-	3
4	حاشیۃ الموسوعۃ الفقہیۃ کویت	8	52	3
5	حضرت مفتی شفیع صاحب	280	149	3
6	دار العلوم دیوبند اور مظاہر العلوم	280	149	3
7	شیخ عبداللہ المنیع	8	296	3
8	مفتی رشید احمد لدھیانوی	-	538	3

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الاوزان المحمودۃ: ۳۵ تا ۵۹/ اثمار الہدایہ: ۲/ ۶۳۷۔

مطلبٌ في تحرير الصاع والمد والمن والرطل

(وَهُوَ) أَيْ الصَّاعُ الْمُعْتَبَرُ (مَا يَسَعُ أَلْفًا وَأَرْبَعِينَ دِرْهَمًا مِنْ مَاشٍ أَوْ عَدَسٍ)

(قوله وهو أي الصاع إلخ) اعلم أن الصاع أربعة أمدادٍ والمد رطلان والرطل نصف منٍ والمن بالدراهم مائتان وستون درهمًا وبالإستار أربعون والإستار بكسر الهمزة بالدراهم ستةٌ ونصفٌ بالمثاقيل قيل أربعةٌ ونصفٌ كذا في شرح درر البحار فالمد والمن سواءٌ كلٌ منهما ربع صاعٍ مائةٌ وثلاثون درهمًا، وفي الزيلعي والفتح: اختلف في الصاع فقال الطرفان ثمانية أرطالٍ بالعراقي وقال الثاني خمسة أرطالٍ وثلثٌ، قيل لا خلاف؛ لأن الثاني قدره برطل المدينة؛ لأنه ثلاثون إستارًا والعراقي عشرون وإذا قابلت ثمانيةً بالعراقي بخمسةٍ وثلثٍ بالمديني وجدتهما سواءً وهذا هو الأشبه؛ لأن محمدًا لم يذكر خلاف أبي يوسف ولو كان لذكره؛ لأنه أعرف بمذهبه اهـ وتمامه في الفتح. (شامی: ۳/ ۳۲۰)

مطلب في مقدار الفطر بالمد الشامي

مدشامی کے ذریعہ صدقہ فطر کی مقدار

ماقبل مطلب میں بیان ہو چکا ہے کہ صدقہ فطر میں اس صاع کا اعتبار ہوتا ہے جس میں 1040 درہم کے وزن کے برابر ماش یا مسور سماتا ہو۔

صاع کی مقدار بذریعہ درہمِ شرعی اور درہمِ متعارف:

ایک صاع 1040 درہم کا ہوتا ہے اور ایک درہم شرعی 14 قیراط کا، لہٰذا 1040 کو 14 میں ضرب دیں گے تو ایک صاع 14560 قیراط کا ہوگا۔ (1040x14=14560)۔

لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ آج کل جو درہم مشہور ومتعارف ہے وہ 16 قیراط کا ہوتا ہے، لہٰذا اگر صاع میں 16 قیراط والے درہم کا اعتبار کریں تو 14,560 قیراط کے 910 درہم ہوں گے۔ (910 x16=14560)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک صاع کی اصل مقدار 14560 قیراط ہیں، جو درہم شرعی کے اعتبار سے 1040 درہم اور درہم متعارف کے اعتبار سے 910 درہم کے وزن کے برابر ہے۔

علامہ علاؤالدین حصکفی نے الدرالمنتقی، شرح الملتقی میں باب زکاۃ الخارج میں تصریح کی ہے کہ رطلِ شامی 600 درہم کا ہوتا ہے اور مدِ شامی دو صاع کا ہوتا ہے۔

درمنتقی کے مطابق رطل شامی 600 درہم کا ہوتا ہے، اور ایک صاع چوں کہ 910 درہم کا ہوتا ہے اس لیے ایک صاع ڈیڑھ رطل (اور دس درہم) یعنی 910

درہم کا ہوگا۔[۱]

حاشیہ: علامہ شامی نے فقط رطل ونصف لکھا ہے،مگر تقریرات رافعی میں ہے کہ رطل ونصف عشرۃ دراہم۔

اسی طرح درمنتقی کے مطابق ایک مدشامی دوصاع کا ہوتا ہےاورایک صاع چوں کہ ڈیڑھ رطل شامی کے برابر ہوتا ہے اس لیے ایک مد کے تین رطل ہوں گے۔ مذکورہ حساب کے اعتبار سے اگر مدشامی کے ذریعہ نصف صاع گندم صدقہ فطرادا کیا جائے تو ایک مدشامی چارصدقہ فطر کو کافی ہوگا، اس لیے کہ نصف صاع مدشامی کا چوتھائی ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے شیخ المشائخ ابراہیم السیجانی اور ملاعلی الترکمانی کے مخطوطہ میں ایسا ہی دیکھا تھا۔اور یہ دونوں حضرات بحیثیت پیشوا کافی ہیں۔البتہ میں نے ۱۲۲۶ھ میں نصف صاع کا وزن کیا تھا تو وہ ایک مد کا آٹھواں حصہ یعنی 12.5اورآٹھویں حصہ کے دوثلث 8.33 کے بقدرتھا،جوتقریباًمد کے ربع کے برابر ہوتا ہے جب کہ مد کو لبالب بھرے بغیر ہاتھ پھیر دیا جائے۔یعنی بات تو دراصل یہ تھی کہ نصف صاع موازنہ ربعِ مد یعنی پچیس فیصد (25٪) ہونا چاہئے تھا مگر

[۱] الرطل بفتح الراء وبکسر الراء،البتہ بکسر الراءزیادہ مشہور ہے۔یہ ایک وزن کا معیار ہے۔فقہاء کی یہاں رطل کی دوقسمیں ہیں،ایک رطل دمشقی اور دوم رطل بغدادی،اس کو رطل عراقی بھی کہا جاتا ہے۔(الموسوعۃ الفقہیۃ)فقہ میں اگر مطلقاً رطل کا ذکر ہوتو اس سے مرادرطل عراقی ہوتا ہے۔رطل عراقی 130 درہم کا ہوتا ہے جیسا کہ ماقبل مطلب میں بیان ہوا۔(ایک قول مائۃ وثمانیۃ وعشرون درھما واربعۃ اسباع درھم 128اور 4/7 کا اور تیسرا قول 128 درہم کا ہے۔حاشیۃ التبیین ۲/۱۳۹)اوررطل دمشقی یارطل شامی 600درہم کا ہوتا ہے۔

یہ مد کے ربع سے کچھ کم یعنی بیس فیصد (20٪) کے بقدر ہوتا ہے۔

12.50 ثمن

8.33 ثلثِ ثمن

20.83

اس لیے آگے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ حساب سابق میں مذکور حساب نصف صاع = ربع مد، کے مخالف نہیں ہے کیوں کہ علامہ شامیؒ کے بقول ہمارے زمانے کا مد پہلے زمانے کے مد سے بڑا ہے اور اسی طرح رطل بھی بڑا ہے جو 600 کے بجائے 700 سے زیادہ درہم کا ہوتا ہے۔

یہ حساب جو بیان کیا گیا ہے وہ ماش یا مسور سے صاع کا اندازہ لگانے کے اعتبار سے ہے۔ لیکن اگر ماش یا مسور کے علاوہ مثلاً گندم یا شعیر (جَو) سے صاع کی تقدیر کی جائے یعنی وزن سے نصف صاع یا صاع گندم تول کر اس حساب سے ناپنے کا پیمانہ متعین کیا جائے، جیسا کہ آگے آ رہا ہے تو نصف صاع گندم، زیادہ ہوں گے، اس لیے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عمدہ گندم کے ربع مد شامی سے صدقہ فطر ادا کیا جائے۔ واللہ تعالی اعلم، مزید تفصیل آگے آئے گی۔

صاع ایک پیمانہ (کیل) ہے، جس میں غلہ جات بھر کر ناپے جاتے ہیں، جب کہ درہم تول کے اوزان میں سے ہے۔ چنانچہ جب کہا جائے کہ صدقہ فطر میں اس صاع کا اعتبار ہوگا جو 1040 درہم وزن کے برابر ہو، تو اس کا کیا مطلب ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک صاع میں اگر ماش یا مسور بھرے ہوں تو اس ماش یا مسور کا وزن 1040 درہم کے وزن کے برابر ہوگا، یا پہلے 1040 درہم سے ماش، مسور تولے جائیں پھر اس کو صاع کے پیمانہ میں بھرا جائے تو وہ ایک صاع میں بھر

جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ صاع کا اندازہ وزن میں ماش یا مسور سے ہی لگایا جائے گا کیونکہ یہ دونوں کیل و وزن ہر دو اعتبار سے برابر ہوتے ہیں، یعنی اگر ایک برتن میں 1040 درہم وزن کے بقدر ماش بھرے جائیں پھر اس برتن کو دوسرے ماش سے بھرا جائے تو اس کا وزن بھی پہلے وزن کے مثل ہوگا کیونکہ ماش ماش میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، یہی حال مسور کا بھی ہے، گویا ان دونوں کے دانے ٹھوس ہوتے ہیں، کوئی ہلکا اور کوئی وزن دار نہیں ہوتا ہے۔ ماش اور مسور کے علاوہ دوسرے غلہ جات کا مسئلہ ایسا نہیں ہوگا۔ مثلاً جَو ایک صاع میں بھرا جائے، پھر اس کا وزن کیا جائے تو ہوسکتا ہے کہ اس کا وزن 1040 درہم سے کم ہو، حالانکہ وہ ایک صاع ہی کے بقدر ہے، مگر ہلکے ہونے وجہ سے 1040 درہم وزن سے کم ہو گئے، اور وزن کا اعتبار کریں تو ہوسکتا ہے کہ 1040 درہم وزن کے جَو اس صاع سے بڑھ جائیں جس کا اندازہ ماش یا مسور سے کیا گیا تھا۔

اسی طرح گیہوں میں بھی ہوگا کہ صاع سے گیہوں ناپے جائیں، اگر گیہوں کے دانے بڑے ہوں گے تو صاع جلدی بھر جائے گا اور چھوٹے ہوں گے تو صاع میں زیادہ گیہوں سمائیں گے۔ پھر اس کو وزن کیا جائے مثلاً ایک طرف 1040 درہم رکھے جائیں اور دوسری جانب یہ گیہوں رکھے جائیں تو ممکن ہے کہ دونوں برابر سرابر نہ ہو بلکہ گیہوں زیادہ ہو تو گیہوں کا پلڑا جھک جائے اور گیہوں کم ہو تو درہم والا پلڑا جھک جائے۔ یا اس سے برعکس کریں کہ ایک صاع کا وزن یعنی: 1040 درہم کے وزن کے بقدر گیہوں تول لیں، پھر جب یہ گیہوں صاع میں بھرے جائیں تو ممکن ہے کہ صاع بہت جلدی بھر جائے اور کچھ گیہوں باہر رہ جائے، اب اگر یہ متعین کرلیا

جائے کہ 1040 درہم ہی صاع کا وزن ہے، اور صاع وہی ہوگا جو اس قدر گندم کو سما سکے تو یقیناً یہ پیمانہ اصل صاع سے بڑا اور اصل صاع اس کے مقابل چھوٹا ہو جائے گا۔ اور پھر ضروری بھی نہیں کہ نیا بنایا گیا پیمانہ 1040 درہم وزن کے بقدر دوسرے غلوں کے لیے بھی کافی ہو جائے بلکہ الگ الگ غلے کا وزن الگ الگ ہو سکتا ہے، کیونکہ کوئی غلہ زیادہ بھاری ہوتا ہے کوئی کم بھاری ہوتا ہے۔ گویا کیل اور وزن دونوں کو برابر کرنے میں ماش اور مسور ہی اصل ہیں، کہ جب ایک مرتبہ طے کر دیا کہ 1040 درہم وزن کے بقدر ماش یا مسور اور ایک صاع دونوں برابر ہیں تو پھر یہ برابری صرف ماش اور مسور میں ہی دیکھی جائے گی، اگر ماش اور مسور کے علاوہ کسی چیز سے برابری دیکھی جائے تو اس میں یہ برابری متحقق نہ ہوگی۔ چنانچہ ماش اور مسور ہی ایسے ہیں جو کیل و وزن میں برابر ہوتے ہیں، اس لیے صاع کا اندازہ ان دو سے ہی لگایا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ماش اور مسور کے علاوہ میں وزن کا اعتبار نہ ہوگا اور اس پر 'الذخیرۃ' میں مذکور امام طحاوی کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ایک صاع کسی ایسی چیز کے آٹھ رطلِ عراقی کا ہوتا ہے جس کا کیل اور وزن برابر ہوتا ہو، اس کا معنی ہے کہ مسور اور ماش باعتبار کیل و وزن برابر ہوتے ہیں، حتی کہ اگر ماش اور مسور سے آٹھ رطل کا وزن کیا جائے پھر اس ماش یا مسور کو صاع میں رکھا جائے تو وہ نہ زیادہ ہوگا اور نہ کم ہوگا۔ یعنی ایک صاع کے بالکل برابر ہوگا۔ اور اس کے علاوہ مثلاً جَو ہو تو اس کا وزن کیل سے بڑھ جائے گا، اور کبھی اس کے برعکس ہوگا، جیسے نمک سے وزن کیا جائے تو اس کا وزن کم ہوگا، پس جو پیمانہ بھی آٹھ رطلِ عراقی وزن کے بقدر مسور اور ماش کی گنجائش رکھتا ہو، یہی وہ صاع ہوگا جس سے جَو، تمر اور حنطہ کا کیل کیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہی بات ابن ہمامؒ نے فتح میں تحریر فرمائی ہے کہ ایسی چیز سے وزن کیا جائے جو کیل اور وزن میں برابر ہو، جیسے ماش اور مسور۔ اس کے بعد ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس وضاحت سے سابق میں مذکورہ اختلاف بھی ختم ہوگیا جو صاحب ہدایہؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ امام صاحبؒ باعتبارِ وزن نصف صاع کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمدؒ کے نزدیک – جیسا کہ ابن رستم نے روایت کیا ہے کہ- کیل کا اعتبار ہوگا۔ اور ابن ہمامؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے یہ دلیل دی ہے کہ فقہاء کا یہ اختلاف کہ صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے یا پانچ اور ثلث رطل کا، یہ خود دلیل ہے کہ صاع میں وزن کا اعتبار ہوگا کیوں کہ رطل وزنی پیمانہ ہے۔

ابن ہمامؒ کے مطابق اختلاف اس طرح مرتفع ہوگا کہ جب کیل اور وزن میں مساوات ہے تو جس سے چاہے صدقہ فطر ادا کیا جائے درست ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کی اس طرح کی مساوات ماش اور مسور میں تو ممکن ہے مگر دوسری چیزوں میں یہ ممکن نہیں ہے۔ کیوں کہ دوسری اجناس میں یہ ممکن نہیں کہ باعتبارِ رطل جو غلہ صاع کے بقدر ہو وہ باعتبارِ کیل بھی صاع کے بقدر ہو، بلکہ کم یا زیادہ ہوسکتا ہے۔ اس لئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماش ومسور میں مساوات کی بنیاد پر یہ کہنا کہ اختلاف ختم ہوجائے گا، درست نہیں ہے۔ کیوں کہ نصف صاع بالوزن کہنے والے حضرات اس جنس (اشیاء منصوصہ) کو نصف صاع وزن میں تولیں گے جس کو صدقہ فطر میں دینا چاہتے ہیں، نہ کہ ماش یا مسور کو۔ اور یہ چیز ہلکی اور وزنی ہونے میں الگ ہوتی ہیں جیسا کہ اوپر گذرا۔ لہٰذا ماش ومسور کے علاوہ دوسری اجناس میں نصف صاع کیل کا مساوی ہونا یقینی نہیں، ممکن ہے جو وزن میں نصف صاع ہو وہ کیل میں کم ہو یا برعکس، کما مر۔

آ گے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماش ومسور سے صاع کے وزن اور ناپ کی تقدیر امام محمدؒ کی روایت کے مطابق نصف صاع میں کیل کا اعتبار کرنے کے لیے ہے، اس کا مقصد یہ نہیں کہ ماش ومسور سے کیل اور وزن متعین کر کے اسی صاع کو دیگر چیزوں میں بھی لازم قرار دیا جائے۔ بہر حال مقدارِ صاع کا اختلاف باقی رہے گا۔

اس بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے بطور حاصل ایک نقطہ کی وضاحت مناسب ہے۔ وہ یہ ہے کہ صاع اپنی اصل کے اعتبار سے کیل ہے، البتہ اس کیل میں کس قدر اناج سماتا ہے اس میں اختلاف ہے۔ ماش اور مسور آٹھ رطل عراقی سمائے اس قدر ظرف (برتن) صاع ہو یہ بات آگے آگئی۔ لیکن کوئی اگر یہ کہے کہ آٹھ رطل (عراقی) یا پانچ اور ثلث رطل (مدنی) کے بقدر گندم یا شعیر سمائے ایسا ظرف صاع کے طور متعین کیا جائے تو بہ ظاہر اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اس بات کو تسلیم کیا جائے تو چوں کہ ماش اور مسور کے مقابلہ میں گندم ہلکا ہوتا ہے۔ لہٰذا رطل کے وزن کے اعتبار سے (1040 یا 910) درہم کے بقدر گندم تول کر جب کسی ظرف میں بھرا جائے تو وہ ظرف بڑا ہوگا۔ اور ماش وزنی غلہ ہے، 1040 / 910 درہم کے وزن کے بقدر ماش کسی ظرف میں بھرا جائے تو وہ چھوٹا ہوگا۔

اب خلاصہ یہ ہوا کہ ماش وزنی غلہ ہے، گندم اس سے ہلکا ہے اور شعیر گندم سے بھی ہلکا ہے، اس لئے وزنا آٹھ رطل (1040 درہم) کے بقدر غلہ سے بھر جائے ایسا ظرف ماش میں جس قدر ہوگا، اس کے مقابلہ میں گندم میں بڑا اور شعیر میں اس سے بھی بڑا ہوگا۔

اسی بنیاد پر صدر الشریعہ 'شرح وقایۃ' میں فرماتے ہیں کہ آٹھ رطل وزناً سمانے

والا ظرف بطور صاع متعین کر کے نصف صاع غلہ اس میں بھر کر صدقہ فطر میں دیں گے تو یہ بطور احتیاط اولیٰ ہے۔ گر چہ اس صورت میں ظرف بڑا ہونے کی وجہ سے کچھ زیادہ جائے گا۔ اور اسی بنیاد پر زیلعی کے حاشیہ سے سید محمد میر غنیؒ کی بات علامہ شامیؒ نے نقل فرمائی ہے کہ شعیر والے پیمانے کو متعین کر کے اس میں نصف صاع غلہ بھر کر دیا جائے تو اس میں اور زیادہ احتیاط ہے۔ اس صورت میں مزید زیادہ غلہ دینا پڑے گا، مگر اس مقدار کے ادا کرنے کی صورت میں بہر صورت صدقہ فطر کی ادائیگی یقینی ہے۔ جب کہ برعکس صورت میں اگر ماش والے پیمانے کو متعین کر کے اس میں نصف صاع گندم بھر کر دیا جائے تو گندم والے پیمانہ کے اعتبار سے یہ مقدار نصف صاع سے کم ہوگی اور اسی طرح گندم والے پیمانے کی نصف مقدار شعیر والے پیمانے کے نصف صاع سے کم ہوگی، اور چوں کہ شعیر والا پیمانہ سب سے بڑا ہوگا، اس میں جو نصف صاع ہوگا وہ دوسرے تمام پیمانوں کے نصف صاع جتنا تو ہوگا، بلکہ زیادہ ہوگا۔ اور علامہ سرخسیؒ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ باب عبادت میں احتیاط پر عمل کرنا واجب ہے، تا کہ یقینی طور پر واجب شرعی کی ذمہ داری (عہدہ) سے انسان فارغ ہو سکے۔

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اسی بناء پر ہم نے شروع میں کہا تھا کہ مد شامی کا مکمل ربع نکالنا احوط ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مد شامی بڑا ہوگا۔ رطل کے اعتبار سے 3 رطل (اور 20 درہم) شعیر سما سکے اس قدر وہ مد شامی ہوگا، اور اس صاع سے ادائیگی کی صورت میں صدقہ فطر کے عہدہ سے خروج یقینی ہے۔

(وهو) أي الصاع المعتبر (مايسع ألفا وأربعين درهما من ماش أو عدس)، إنما قدر بهما لتساويهما كيلاً ووزنا (الدر المختار)

مطلب في مقدار الفطرة بالمد الشامي

ثم اعلم أن الدرهم الشرعي أربعة عشر قيراطا والمتعارف الآن ستة عشر، فإذا كان الصاع ألفا وأربعين درهما شرعيا يكون بالدرهم المتعارف تسعمائة وعشرة، وقد صرح الشارح في شرحه على الملتقى في باب زكاة الخارج بأن الرطل الشامي ستمائة درهم، وأن المد الشامي صاعان، وعليه فالصاع بالرطل الشامي رطل ونصف، والمد ثلاثة أرطال، ويكون نصف الصاع من البر ربع مد شامي، فالمد الشامي يجزي عن أربع، وهكذا رأيته أيضا محررا بخط شيخ مشايخنا إبراهيم السائحاني وشيخ مشايخنا منلا علي التركماني وكفى بهما قدوة، لكني حررت نصف الصاع في عام ست وعشرين بعد المائتين فوجدته ثمنية ونحو ثلثي ثمنية، فهو تقريبا ربع مد ممسوحا من غير تكويم، ولا يخالف ذلك مامر، لان المد في زماننا أكبر من المد السابق، وكذا الرطل في زماننا ، فإنه الآن يزيد على سبعمائة درهم، وهذا بناء على تقدير الصاع بالماش أو العدس، أما على تقديره بالحنطة أو الشعير، وهو الأحوط كما يأتي قريبا فيزيد نصف الصاع على ذلك، فالأحوط إخراج ربع مد شامي على التمام من الحنطة الجيدة، والله تعالى أعلم. قال ط: وقدر بعض مشايخي نصف الصاع بقدح وسدس بالمصري، وعن الدفري تقديره بقدح وثلث، وعليه فالربع المصري يكفي عن ثلاث.

قوله: (إنما قدر بهما) أي قدر الصاع بما يسع الوزن المذكور منهما: أي من مجموعها: أي من أي نوع منهما، لان كل واحد منهما يتساوى كيله ووزنه، إذ لا تختلف أفراده ثقلا وكبرا، فإذا ملأت إناء من ماش وزنه ألف وأربعون درهما ثم ملأته من ماش آخر يكون وزنه مثل وزن الأول لعدم التفاوت بين ماش وماش آخر، وكذا لو فعلت بالعدس كذلك، بخلاف غيرهما كالبر مثلا فإن بعض البر قد يكون أثقل من البعض فيختلف كيله ووزنه فلذا قدر الصاع بالماش أو العدس فيكون مكيالا محررا يكال به مايراد إخراجه من الأشياء المنصوصة بلا اعتبار وزن، لأنك لو كلت به شعيرا مثلا ثم وزنته لم يبلغ وزنه ألفا وأربعين درهما، ولو

اعتبر الوزن لكان ما يسع ألفا وأربعين درهما من الشعير أكبر من الصاع الذي يسع هذا القدر من الماش أو العدس وقد اعتبروا الصاع بهما، فعلم أنه لا اعتبار بالوزن أصلا في غيرهما، ويدل على ذلك أيضا قول الذخيرة: قال الطحاوي: الصاع ثمانية أرطال مما يستوي كيله ووزنه، ومعناه أن العدس والماش يستوي كيله ووزنه، حتى لو وزن من ذلك ثمانية أرطال ووضع في الصاع لا يزيد ولا ينقص، وماسوى ذلك تارة يكون الوزن أكثر من الكيل كالشعير وتارة بالعكس كالملح، فإذا كان المكيال يسع ثمانية أرطال من العدس والماش فهو الصاع الذي يكال به الشعير والتمر والحنطة اه.

وذكر نحوه في الفتح ثم قال: وبهذا يرتفع الخلاف في تقدير الصاع كيلا أووزنا ومراده بالخلاف ماذكره قبله حيث قال: ثم يعتبر نصف صاع من بر من حيث الوزن عند أبي حنيفة: لأنهم لما اختلفوا في أن الصاع ثمانية أرطال أو خمسة وثلث كان إجماعا منهم أنه يعتبر بالوزن. وروى ابن رستم عن محمد أنه إنما يعتبر بالكيل حتى لو دفع أربعة أرطال لا يجزيه لجواز كون الحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع اه.

وفي ارتفاع الخلاف بما ذكر تأمل، فإن المتبادر من اعتبار نصف الصاع بالوزن عند أبي حنيفة اعتبار وزن البر ونحوه مما يريد إخراجه لاعتباره بالماش والعدس. والظاهر أن اعتباره بهما مبني على رواية محمد، وأن الخلاف متحقق، وعن هذا ذكر صدر الشريعة في شرح الوقاية أن الأحوط تقدير الصاع بثمانية أرطال من الحنطة الجيدة لأنه إن قدر بالماش يكون أصغر ولا يسع ثمانية أرطال من الحنطة لأنه أثقل منها وهي أثقل من الشعير، فالمكيال الذي يملا بثمانية أرطال من الماش يملا بأقل من ثمانية أرطال من الحنطة الجيدة المكتنزة اه.

قلت: وبهذا يخرج عن العهدة بيقين على روايتي تقدير الصاع كيلا أو وزنا فلذا كان أحوط، ولكن على هذا الأحوط تقديره بالشعير، ولهذا نقل بعض المحشين عن حاشية الزيلعي للسيد محمد أمين ميرغني أن الذي عليه

مشايخنا بالحرم الشريف المكي ومن قبلهم من مشايخهم وبه كانوا يفتون تقديره بثمانية أرطال من الشعير، ولعل ذلك ليحتاطوا في الخروج عن الواجب بيقين لما في مبسوط السرخسي من أن الاخذ بالاحتياط في باب العبادات واجب اه. فإذا قدر بذلك فهو يسع ثمانية أرطال من العدس ومن الحنطة، ويزيد عليها البتة، بخلاف العكس، فلذاكان تقدير الصاع بالشعير أحوط اه. ولهذا قدمنا أن الأحوط في زماننا إخراج ربع شامي تام.(شامی : ٣/٣٢٠)

+-------------------------

کتاب الصوم

مبحث في صوم يوم الشک

یوم الشک کو روزہ رکھنے کا حکم

شک کہتے ہیں: ادراک کی دونوں طرفین (نفی واثبات) برابر ہو۔

شعبان کی ۲۹ تاریخ کو بادل وغیرہ کی وجہ سے چاند دکھائی نہ دے، اور ۳۰ شعبان کے بارے میں یہ شک ہوجائے کہ وہ شعبان کی آخری تاریخ ہے یا رمضان کی پہلی؟ تو اس دن کو یوم الشک کہا جاتا ہے۔

صاحب درمختار فرماتے ہیں کہ یوم الشک سے مراد شعبان کی ۳۰ تاریخ کا دن ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یوم الشک کے بارے میں نور الایضاح کا قول زیادہ مناسب ہے؛ نور الایضاح میں یوم الشک کو '**هو مايلى التاسع والعشرين من شعبان**' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ الفاظ زیادہ مناسب ہیں؛ کیونکہ اس دن کے بارے میں بالیقین معلوم نہیں ہے کہ وہ شعبان کا ہی دن ہے، ہوسکتا ہے وہ رمضان کا دن ہو، اور یہ بھی ہوسکتا ہے وہ شعبان کا دن (۳۰ ویں تاریخ) ہو۔ یعنی اس دن کے ماہ شعبان و ماہ رمضان کا دن ہونے اور نہ ہونے میں شک ہے۔ ہاں اگر علامہ حصکفی کے قول: **يوم الثلاثين من شعبان** میں مِنْ تبعیضیہ نہ ہو، بلکہ ابتدائیہ ہو تو یہ الفاظ بھی درست کہے جا سکتے ہیں یعنی **يوم الثلاثين من ابتداء شعبان**۔

یوم الشک: صاحب درمختار فرماتے ہیں کہ اگر شعبان کی تیسویں تاریخ کو چاند دکھائی نہ دے، تو یہ یوم الشک ہے، اگرچہ آسمان غبار آلود نہ ہو؛ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ دوسرے شہر میں چاند نظر آ گیا ہو جس کی وجہ سے اس شہر والوں پر بھی ثبوت رؤیت کا حکم لگایا جائے اور ان پر روزہ فرض ہو۔ مذکورہ حکم اس قول پر ہے کہ اختلافِ مطالع

معتبر نہیں ہے۔ اور جن فقہاء کے نزدیک اختلافِ مطالع معتبر ہے ان کے نزدیک ۲۹ شعبان کو آسمان غبار آلود نہ ہونے کے باوجود چاند نظر نہ آئے تو وہ یوم الشک نہ کہلائے گا؛ کیونکہ ان کے نزدیک ہر شہر کا مطلع الگ سمجھا جائے گا اور اس شہر میں چاند نظر نہیں آیا ہے، اس وجہ سے شعبان کی تیسویں تاریخ کا دن بالیقین شعبان کا ہی دن سمجھا جائے گا اور اس دن روزہ رکھنا بالکل درست نہ ہوگا۔ یعنی نہ ابتداءً فرض روزہ، کیوں کہ رمضان ابھی شروع نہیں ہوا۔ اور نہ نفل، یعنی نفل بھی بہ سبب تشبہ کے مکروہ ہوگا۔ پس اگر یہ دن اس کے ایامِ عادت کے موافق ہو یا اس دن واجب آخر یا قضا کی نیت سے روزہ رکھے تو درست ہے۔ **ولا يصام أصلاً** سے اس روزے کی نفی مقصود ہے جس کے رکھنے نہ رکھنے کے متعلق خواص وعوام کی تفریق کی گئی تھی۔

صاحب درمختار کے قول ’**وإن لم يكن علة**‘ سے معلوم ہوتا ہے کہ یوم الشک ہونے کے لیے ۲۹ شعبان کو مطلع ابر آلود ہونا ضروری نہیں، بلکہ مطلع صاف ہو اور چاند نظر نہ آئے تب بھی بعد والا دن یوم الشک ہو جائے گا، علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہی بات علامہ حصکفی نے ملتقی کی شرح میں بھی ذکر فرمائی ہے اور اس سے قہستانی وغیرہ حضرات کے اس قول کی تردید ہوتی ہے جو فرماتے ہیں کہ:

’’شعبان کا چاند ابر آلود ہو جائے اور پتہ نہ چلے کہ شعبان کی تیسویں تاریخ ہے یا اکتیسویں شعبان (۱ر رمضان) یا رمضان کا چاند مطلع کے ابر آلود ہونے کی وجہ سے نظر نہ آئے اور پتا نہ چلے کہ آج پہلی رمضان ہے یا تیسویں شعبان ہے، یا ایک آدمی نے یا دو فاسقوں نے چاند دیکھا ہو اور ان کی شہادت رد کر دی گئی ہو تو؛ یہ یوم الشک ہے۔ پس اگر آسمان ابر آلود نہ ہو، مطلع صاف ہو اس کے باوجود کسی کو چاند نظر نہ آیا ہو تو یہ یوم الشک نہیں ہے۔‘‘

اختلاف مطالع کے اعتبار اور عدم اعتبار کے متعلق اختلاف ہے، اس کی تفصیل کا یہ مقام نہیں۔ علامہ شامیؒ اور علامہ حصکفیؒ کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی مقام پر گرچہ مطلع صاف ہو اور چاند نظر نہ آئے، مگر یہ ممکن ہے کہ دوسرے مقام کا مطلع ابر آلود ہو اور چاند نظر نہ آئے، اس اعتبار سے وہاں یوم الشک ہوگا اور اختلافِ مطالع کے عدمِ اعتبار کے قائلین کے مطابق سب کے لیے یہ یوم الشک ہوگا۔ اور جو لوگ اختلافِ مطالع کا اعتبار کرتے ہیں ان کے مطابق جس مقام پر مطلع صاف ہو اور چاند نظر نہ آئے وہاں یوم الشک نہیں ہوگا اور جہاں مطلع ابر آلود ہو ان کے یہاں یوم الشک ہوگا۔

اس فریق ثانی کے یہاں بھی ایک شہر میں مطلع صاف ہو اور چاند نظر نہ آئے، مگر اسی ملک اور علاقے میں یہ ممکن ہے کہ کہیں مطلع ابر آلود ہو؛ تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں شہروں میں یوم الشک کہا جائے، کیوں کہ اختلافِ مطالع کے اعتبار کا یہ مطلب نہیں کہ ہر شہر کا مطلع الگ الگ مانا جائے۔

مبحثٌ في صوم يوم الشك [تنبيهٌ]

(ولا يصام يوم الشك) هو يوم الثلاثين من شعبان وإن لم يكن علةً أي على القول بعدم اعتبار اختلاف المطالع لجواز تحقق الرؤية في بلدةٍ أخرى، وأما على مقابله فليس بشكٍ ولا يصام أصلًا شرح المجمع للعيني عن الزاهدي۔

(قوله: ولا يصام يوم الشك) هو استواء طرفي الإدراك من النفي والإثبات، بحرٌ

(قوله: هو يوم الثلاثين من شعبان) الأولى قول نور الإيضاح: هو ما يلي التاسع والعشرين من شعبان أي؛ لأنه لا يعلم كونه يوم الثلاثين لاحتمال كونه أول شهر رمضان ويمكن أن يكون المراد أنه يوم الثلاثين من ابتداء شعبان فمن ابتدائيةٌ لا تبعيضيةٌ تأمل.

في الفيض وغيره لو وقع الشك في أن اليوم يوم عرفة أو يوم النحر

فالأفضل فيه الصوم، فافهم (قوله: وإن لم يكن علةً إلخ) قال في شرحه على الملتقى وبه اندفع كلام القهستاني وغيره اهـ: أي حيث قيده بما إذا غم هلال شعبان فلم يعلم أنه الثلاثون من شعبان أو الحادي والثلاثون أو غم هلال رمضان فلم يعلم أنه الأول منه أو الثلاثون من شعبان أو رآه واحدٌ أو فاسقان فردت شهادتهم فلو كانت السماء مصحيةً ولم يره أحدٌ فليس بيوم شكٍ. اهـ. ومثله في المعراج عن المجتبى بزيادة ولا يجوز صومه ابتداءً لا فرضًا ولا نفلًا وكلاهما مبنيٌ على القول باعتبار اختلاف المطالع كما أفاده كلام الشارح هنا. (شامی: ۳/۳۴۶)

مطلب: لا عبرة بقول المؤقتين في الصوم

روزوں میں ماہرین فلکیات کا قول معتبر نہیں۔

علامہ شامی اس مطلب میں اس بات کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ وجوبِ صوم اور افطار میں اصل اعتبار رؤیت اور عدم رؤیت کا ہے، حساب کا اعتبار نہیں۔ پس اگر ماہرینِ فلکیات کے حساب کے مطابق کسی رات میں چاند کا مطلع پر ہونا باعتبار حساب یقینی ہو، مگر اس رات (۲۹ ویں کو) چاند نظر نہ آئے تو روزہ لازم نہ ہوگا۔

معراج الدرایہ میں اس پر اجماع کی بات کہی گئی ہے، اور یہ بھی ہے کہ فلکیات کا حساب دان گرچہ اپنے حساب سے یہ یقین رکھتا ہو کہ اس وقت چاند مطلع پر موجود ہے، مگر بادل یا غبار یا کسی اور وجہ سے نظر نہیں آیا تو بھی اس کے لیے روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا۔

نیز نہر الفائق میں بھی یہ بات مذکور ہے کہ: منجمین اگر چہ عادل ہوں؛ مگر ان کے یہ کہنے کی وجہ سے کہ: 'چاند فلاں رات میں آسمان پر ہوگا' صحیح قول کے مطابق روزہ لازم نہ ہوگا۔ اور یہی بات ایضاح میں بھی مذکور ہے۔

امام سبکی شافعیؒ اپنی ایک کتاب میں منجمین کے قول پر اعتماد کرنے کی طرف مائل ہوئے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ ان کا حساب قطعی ہوتا ہے۔ شرح وہبانیہ میں بھی اسی طرح مذکور ہے۔

مطلبٌ لا عبرة بقول المؤقتين في الصوم

ولا عبرة بقول المؤقتين، ولو عدولا على المذهب قال في الوهبانية

(قوله: ولا عبرة بقول المؤقتين) أي في وجوب الصوم على الناس بل في المعراج لا يعتبر قولهم بالإجماع، ولا يجوز للمنجم أن يعمل بحساب نفسه، وفي النهر فلا يلزم بقول المؤقتين أنه أي الهلال يكون في السماء ليلة كذا وإن كانوا عدولا في الصحيح كما في الإيضاح وللإمام السبكي الشافعي تأليفٌ مال فيه إلى اعتماد قولهم؛ لأن الحساب قطعيٌ. اهـ. ومثله في شرح الوهبانية. (شامی: ۳/۳۵۴)

مطلب: ماقاله السبكي من الاعتماد على قول الحسّاب مردود

علامہ سبکی رؤیت ہلال کے بارے میں حساب دانوں اور ماہرین فلکیات کے حساب کا اعتبار کرنے کے قائل ہیں؛ کیونکہ حساب قطعی ہوتا ہے اور شہادت ظنی۔ لہٰذا اگر یوم الشک یعنی مہینہ کی انتیسویں تاریخ کو رؤیت ہلال کی شہادت دی جائے اور حساب سے یہ ثابت ہو رہا ہو کہ آج شام رؤیت ہلال کا امکان نہیں ہے، تو علامہ سبکیؒ کے مطابق حساب پر عمل کیا جائے گا اور شہادت رد کر دی جائے گی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سبکیؒ نے ماہرین فلکیات کے قول پر اعتماد کی جو بات کہی ہے وہ مردود ہے، خود ان کے ہم مذہب متأخرین شافعیہ: ابن حجر اور علامہ رملی نے اپنی اپنی شرحِ منہاج میں علامہ سبکیؒ کے قول پر رد کیا ہے۔ علامہ شہاب الدین رملیؒ جو الکبیر الشافعی سے مشہور ہیں ان کی کتاب 'فتاوی شہاب رملی' میں مذکور

ہے کہ ان سے علامہ سبکی کے قول کے متعلق پوچھا گیا کہ:

علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تیسویں (۳۰) رات کو گواہ رؤیت کی گواہی دے، جب کہ حساب دانوں اور ماہرین کا کہنا یہ ہو کہ آج رات رؤیت کا امکان نہیں تو کیا (بقول سبکی) اہل حساب کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ حساب قطعی ہے اور شہادت ظنی ہے، تو کیا علامہ سبکیؒ کی اس بات پر عمل کیا جائے گا۔

اور دوسرا یہ کہ اگر شعبان کے انتیسویں (۲۹) دن طلوعِ شمس سے پہلے چاند نظر آئے اور شعبان کی تیسویں شب (۳۰) کو گواہ ہلال رمضان کی رؤیت کی شہادت دیں تو کیا حساب کے مقابلہ میں شہادت کو رد کر دیا جائے گا؟ کیونکہ مہینہ جب باعتبار حساب ناقص یعنی ۲۹ دن کا ہوتا ہے تو چاند ایک رات غائب رہتا ہے اور انتیسویں (۲۹) کی فجر میں چاند نظر نہیں آنا چاہئے اور جب مہینہ کامل ہوتا ہے تو چاند دو راتیں غائب رہتا ہے، تو کیا اس صورت میں گواہوں کی گواہی قبول کی جائے گی؟

اور تیسرا یہ کہ اگر مہینہ کی تیسری رات کو عشا کا وقت داخل ہونے سے پہلے ہی ہلال غروب ہو جائے تو کیا اس صورت میں بھی گواہوں کی گواہی رد کر دی جائے گی؟ اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عشا کی نماز ایسے وقت میں پڑھتے تھے جس وقت مہینہ کی تیسری رات کو چاند غائب ہوتا ہے، یعنی عام طور پر مغرب اور عشا کے درمیان اتنا فاصلہ ہوتا تھا جتنا فاصلہ تیسری رات کے چاند کے غائب ہونے کا ہوتا ہے، تیسری رات کا چاند جتنی دیر بعد غائب ہوتا ہے اتنا فاصلہ گویا مغرب اور عشا کے درمیان میں ہوتا ہے اور تب سمجھا جائے گا کہ اب عشا کا وقت داخل ہوا۔ اگر تیسری رات کو چاند عشا کا اصل وقت شروع ہو، اس سے پہلے ہی غروب ہو گیا تو قاعدہ کے مطابق جب تیسری رات تھی تو یہاں چاند کا غروب عشا کا وقت شروع ہونے پر ہونا

چاہئے تھا، اور یہاں جب اس سے پہلے غروب ہوگیا ہے تو معلوم ہوا کہ آج تیسری رات نہیں، بلکہ دوسری رات ہوگی۔ اور گواہوں نے ایک دن جلدی گواہی دیدی، ورنہ اتنی جلدی چاند غروب نہ ہوتا۔ اس صورت میں اس گواہی کو رد کردی جائے اور حساب پر عمل کیا جائے۔

علامہ رملیؒ نے ان تینوں مسئلوں کے بارے میں یہ جواب دیا کہ ان تینوں مسئلوں میں گواہوں کی گواہی پر عمل کیا جائے گا، اس لئے کہ شریعت نے شہادت کو یقین کے درجہ میں رکھا ہے، علامہ سبکیؒ کا قول مردود ہے، متأخرین فقہاء نے ان پر رد کیا ہے اور بینہ پر عمل کرنے کی صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی مخالفت بھی لازم نہیں آتی؛ کیونکہ شارع نے حساب کو معتمد قرار نہیں دیا ہے بلکہ بالکل لغو قرار دیا ہے، اپنے ارشاد میں:

'نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا'۔

اور 'ابن دقیق العیدؒ نے فرمایا کہ نماز کے بارے میں حساب پر اعتماد کرنا جائز نہیں ہے، اور جن احتمالات کو علامہ سبکیؒ نے ذکر کیا ہے کہ شہادت ظنی ہے وغیرہ وغیرہ تو اس کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ شہادت کے ظنی ہونے کا احتمال تو دوسری شہادتوں میں بھی ہے، حالاں کہ ان مواقع پر شہادت کو رد نہیں کیا تو اس جگہ بھی رد نہیں کیا جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ نے 'القنية' کے حوالے سے اس سلسلہ میں ۳ قول نقل کیے ہیں: اول قول قاضی عبدالجبار اور صاحب جمع العلوم کا ہے، جنہوں نے فرمایا کہ ماہرینِ فلکیات کے حساب پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور دوسرا قول ابن مقاتل سے نقل کیا ہے کہ ابن مقاتل اہلِ حساب سے دریافت کرتے تھے اور ان

کے قول پر اعتماد کرتے تھے جب کہ حساب دانوں کی ایک بڑی جماعت اس بات پر متفق ہو۔ اور تیسرا قول سرخسی سے نقل کیا ہے کہ 'یہ بعید ہے' یعنی حساب دانوں کے قول پر اعتماد نہیں کیا جانا چاہئے۔ اور شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ وجوب صوم و افطار میں رؤیت کا اعتبار کیا جائے گا، حساب دانوں کے قول کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور مجد الائمہ الترجمانی سے منقول ہے کہ اصحاب ابوحنیفہ میں سے ایک دو کے علاوہ تمام کے تمام اور سب اصحابِ شوافع اس بات پر متفق ہیں کہ حساب دانوں کے قول کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مطلبٌ ماقاله السبكي من الاعتماد على قول الحساب مردودٌ

وقول أولى التوقيت ليس بموجب -- وقيل نعم والبعض إن كان يكثر

قلت ما قاله السبكي رده متأخرو أهل مذهبه منهم ابن حجر والرملي في شرحي المنهاج، وفي فتاوى الشهاب الرملي الكبير الشافعي: سئل عن قول السبكي لو شهدت بينةٌ برؤية الهلال ليلة الثلاثين من الشهر وقال الحساب بعدم إمكان الرؤية تلك الليلة عمل بقول أهل الحساب؛ لأن الحساب قطعيٌ والشهادة ظنيةٌ، وأطال في ذلك فهل يعمل بما قاله أم لا وفيما إذا رئي الهلال نهارا قبل طلوع الشمس يوم التاسع و العشرين من الشهر، وشهدت بينةٌ برؤية هلال رمضان ليلة الثلاثين من شعبان، فهل تقبل الشهادة أم لا؛ لأن الهلال إذاكان الشهر كاملا يغيب ليلتين أو ناقصا يغيب ليلة أو غاب الهلال الليلة الثالثة قبل دخول وقت العشاء، لأنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي العشاء لسقوط القمر الثالثة: هل يعمل بالشهادة أم لا؟.

فأجاب: بأن المعمول به في المسائل الثلاث ما شهدت به البينة؛ لأن الشهادة نزلها الشارع منزلة اليقين وما قاله السبكي مردودٌ، رده عليه جماعةٌ من المتأخرين، وليس في العمل بالبينة مخالفةٌ لصلاته - صلى الله عليه وسلم -

ووجه ما قلناه أن الشارع لم يعتمد الحساب، بل ألغاه بالكلية بقوله :نحن أمةٌ أميةٌ لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا، وقال ابن دقيق العيد: الحساب لا يجوز الاعتماد عليه في الصلاة انتهى.

والاحتمالات التي ذكرها السبكي بقوله ولأن الشاهد قد يشتبه عليه إلخ لا أثر لها شرعا لإمكان وجودها في غيرها من الشهادات اهـ (قوله: وقيل نعم إلخ) يوهم أنه قيل بأنه موجبٌ للعمل، وليس كذلك بل الخلاف في جواز الاعتماد عليهم، وقد حكى في القنية الأقوال الثلاثة فنقل أولا عن القاضي عبد الجبار، وصاحب جمع العلوم أنه لا بأس بالاعتماد على قولهم، ونقل عن ابن مقاتل أنه كان يسألهم ويعتمد على قولهم إذا اتفق عليه جماعةٌ منهم، ثم نقل عن شرح السرخسي أنه بعيد وعن شمس الأئمة الحلواني: أن الشرط في وجوب الصوم والإفطار الرؤية، ولا يؤخذ فيه بقولهم، ثم نقل عن مجد الأئمة الترجماني أنه اتفق أصحاب أبي حنيفة إلا النادر والشافعي أنه لا اعتماد على قولهم. (شامی: ۳/۳۵۵)

مطلب في رؤية الهلال نهارًا

دن میں نظر آنے والے چاند کا حکم

صاحب تنویرالابصار نے مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ '**ورؤيته بالنهار لليلة الآتية مطلقا على المذهب**' یعنی شعبان کے تیسویں دن میں چاند نظر آئے تو مذہبِ احناف کے مطابق یہ چاند آنے والی رات کا ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں 'مذہب' سے مراد طرفینؒ کا قول ہے جیسا کہ صاحب بدائع نے فرمایا ہے کہ طرفینؒ کے نزدیک جس دن صبح چاند نظر آئے وہ چاند اگلے دن کا ہوگا۔ اور وہ رمضان کا دن نہیں سمجھا جائے گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر زوال کے بعد چاند نظر آیا ہو تو طرفینؒ کی طرح اگلے دن کا چاند سمجھا جائے گا اور وہ دن رمضان کا نہ ہوگا۔ اور اگر قبلِ زوال چاند نظر آئے تو گذشتہ رات کا شمار ہوگا، اور یہ دن رمضان کا ہوگا۔ گویا یہ چاند گذشتہ رات میں ہو گیا تھا اور رمضان اسی وقت سے شروع ہو گیا تھا۔ ایسا ہی اختلاف شوال کے چاند میں ہوگا، پس ۳۰/رمضان کے روز دن میں چاند نظر آیا تو طرفینؒ کے نزدیک مطلقاً آئندہ رات کا چاند ہے یعنی یہ دن رمضان کا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر زوال کے بعد نظر آیا تو طرفینؒ کی طرح حکم ہوگا، البتہ اگر زوال سے قبل چاند نظر آ گیا تو اس چاند کو گذشتہ رات کا مان کر اسی وقت سے شوال کی ابتداء مانی جائے گی اور آج کا دن شوال (عید) کا ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عادتاً چاند زوال سے قبل نظر نہیں آتا ہے، اِلا یہ کہ وہ چاند دو رات کا ہو تو نظر آ جاتا ہے، لہٰذا رمضان کے چاند کی

صورت میں وہ دن رمضان کا شمار ہوگا اور شوال کے چاند کی صورت میں دن عید الفطر کا ہوگا۔ اور طرفینؒ کے نزدیک اس میں اصل یہ ہے کہ دن کی رؤیت کا اعتبار نہیں ہے، خواہ زوال سے قبل چاند نظر آئے یا زوال کے بعد، بلکہ غروب کے بعد کی رؤیت کا اعتبار ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا 'صوموا الرئیته وأفطروا الرئیته' (چاند دیکھ کر رمضان کے روزے شروع کرو اور چاند دیکھ کر رمضان کے روزے ترک کرو) اس حدیث میں روزہ رکھنے اور اس کو ترک کرنے کا حکم رؤیت پر مبنی ہے، اور روزہ رکھنے اور افطار کرنے پر رؤیت کو مقدم رکھا گیا ہے، اس اعتبار سے امام ابو یوسفؒ کا قول نص کے خلاف ہے۔

چنانچہ فتح القدیر میں مذکور ہے کہ حدیث شریف میں روزہ رکھنے اور افطار کرنے سے پہلے چاند دیکھنے کو واجب قرار دیا ہے، اور اس حدیث کا ظاہری مطلب یہی ہے کہ ہر مہینہ کی آخری رات کو چاند دیکھنا ہے، صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم، تابعین اور مابعد کے لوگوں نے اس کا یہی مطلب سمجھا ہے، اسی لئے اس وقت چاند دیکھنے اور گواہی لینے وغیرہ کا معمول تھا اور ہے۔ جب کہ تیسویں تاریخ کو زوال سے پہلے چاند دیکھنے کا معاملہ اس کے خلاف ہے۔ پس مختار قول طرفینؒ کا ہی ہے۔

علامہ شامیؒ اس اختلاف کا ماحصل ایک مثال سے سمجھاتے ہیں کہ مثلاً بروز جمعہ زوال سے پہلے چاند نظر آئے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ گذشتہ رات کا چاند سمجھا جائے گا اور اس چاند کا بایں معنی اعتبار کیا جائے گا کہ یہ چاند گذشتہ رات یعنی شب جمعہ کو افق پر موجود تھا، پھر غائب ہو کر دن کے وقت واپس ظاہر ہوا ہے، پس اس کا دن کے وقت ظاہر ہونا حکماً ایسا سمجھا جائے گا گویا مہینہ کی دوسری رات میں چاند ظاہر ہوا ہے، کیونکہ اگر وہ رات سے پہلے نہ ہوتا تو دن کے وقت نظر نہ آتا اور اس

چاند کے دوسری رات کا چاند سمجھے جانے کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ چاند کبھی دن میں نظر نہیں آسکتا، سوائے یہ کہ وہ دو راتوں کا ہو اور چاند گذشتہ رات کا ہو اور وہ دو راتوں کا ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس دن کی حیثیت دوسری رات کی ہے، پس ان دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔

اور جب وہ چاند گذشتہ رات کا ہے تو مہینہ کی ابتدا یوم جمعہ سے ہوگی۔ چنانچہ اگر اس دن سے ماہِ رمضان کی ابتدا ہو رہی ہو تو روزہ رکھنا واجب ہوگا اور ماہ شوال کی ابتدا ہو رہی ہو تو افطار کرنا واجب ہوگا اور وہ عید الفطر کا دن ہوگا۔

اور طرفینؒ کے نزدیک چونکہ دن کے وقت چاند دیکھنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے بروز جمعہ چاند زوال سے پہلے دکھائی دے یا بعد میں؛ وہ گذشتہ رات کا نہیں سمجھا جائے گا، اور یہ دن اس مہینہ کا آخری (تیسواں) دن ہوگا اور ۳۰ دن کی تکمیل کے بعد نیا ماہ شروع ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ طرفین کے اس قول کا مطلب سمجھاتے ہیں کہ اس چاند کو ہر حال میں 'لليلة الآتية' کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اب یہ مہینہ ۳۰ عدد سے پورا ہوگا۔ یہ مطلب نہیں کہ آنے والی رات میں اس چاند کی رویت کا اعتبار کر کے فیصلہ کیا جائے، کیوں کہ اس کی ضرورت ہی نہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایسی شکل ۲۹ ویں دن پیش آجائے یعنی کسی مہینہ کے انتیسویں (۲۹) دن، چاند نظر آئے تو اس دن کے بارے میں طرفین اور امام ابو یوسفؒ کا کوئی اختلاف نہیں، اس چاند کو طرفین کی طرح امام ابو یوسفؒ بھی غیر معتبر قرار دیتے ہیں، گرچہ زوال سے قبل نظر آیا ہو؛ کیونکہ زوال سے قبل نظر آنے کی صورت میں اس چاند کو لیلۃ ماضیۃ کا اعتبار کرنے میں امام ابو یوسف کے قول کے

مطابق لازم آئے گا کہ اگلی رات سے نیا مہینہ شروع ہوجائے، اوراس صورت میں یہ مہینہ ۲۸ دن کا ہوجائے گا، اوراس کا کوئی قائل نہیں۔

پس طرفین اور امام ابو یوسف کا اختلاف بھی فقط اس صورت میں ہے جب کہ یوم الشک یعنی مہینہ کے ۳۰ویں روز دن کے وقت چاند نظر آئے۔

یہاں علامہ شامیؒ نے دو مسئلے اور بھی ذکر فرمائے ہیں:

مسئلہ اول: اگر چاند انتیس تاریخ کو طلوع شمس سے قبل نظر آئے پھر تیسویں شب غروب آفتاب کے بعد بھی نظر آئے اور شرعی گواہ اس کی گواہی دیں تو حاکم بینہ کی بنیاد پر رات کی رؤیت صحیح ہونے کا فیصلہ کرے گا۔ جیسا کہ حدیث شریف سے منصوص ہے اور منجمین کا قول یعنی ایک ہی دن میں صبح کے وقت چاند نظر آئے پھر شام کو بھی نظر آئے ممکن نہیں ہے، اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہ سابقہ مطلب میں ذکر کردہ ہی مسئلہ ہے کہ چاند ۲۹ کی صبح بھی نظر آئے اور رات کے وقت بھی نظر آئے، حالانکہ رؤیت کے تقاضے کے مطابق رات کو نظر نہیں آنا چاہیئے؛ تو اس مسئلہ میں بینہ پر اعتبار کریں گے۔

مسئلہ ثانی: اگر کسی دن رات میں رؤیت بینہ سے ثابت ہوجائے پھر کوئی آدمی بعد میں آکر یوں کہے کہ ہم نے تو اسی دن صبح (۲۹ تاریخ) میں بھی چاند دیکھا تھا تو قاضی اس کے صبح کی دیکھنے کی بات کا اعتبار نہیں کرے گا۔ اور چاروں ائمہ مذاہب نے صراحت کی ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ دن کی رؤیت کا کوئی اعتبار نہیں اور رات کی رؤیت ہی معتبر ہے، اور منجمین کے قول کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے، یعنی ان کے کہنے سے وجوب صوم یا وجوب افطار کا حکم ثابت نہ ہوگا۔

مطلبٌ في رؤية الهلال نهارا

ورؤيته بالنّهار للّيلة الآتية مطلقا على المذهب ذكره الحداديّ، (واختلاف المطالع) ورؤيته نهارا قبل الزّوال وبعده (غير معتبر على) ظاهر (المذهب) وعليه أكثر المشايخ وعليه الفتوى بحرٌ عن الخلاصة

(قوله: ورؤيته بالنّهار للّيلة الآتية مطلقا) أي سواء رئي قبل الزّوال أو بعده (وقوله على المذهب): أي الّذي هو قول أبي حنيفة ومحمّد قال في البدائع : فلا يكون ذلك اليوم من رمضان عندهما وقال أبو يوسف إن كان بعد الزّوال فكذلك وإن كان قبله فهو للّيلة الماضية ويكون اليوم من رمضان.

وعلى هذا الخلاف هلال شوّال فعندهما يكون للمستقبلة مطلقا ويكون اليوم من رمضان وعنده لو قبل الزّوال يكون للماضية ويكون اليوم يوم الفطر؛ لأنّه لا يرى قبل الزّوال عادة إلّا أن يكون لليلتين فيجب في هلال رمضان كون اليوم من رمضان، وفي هلال شوّال كونه يوم الفطر، والأصل عندهما أنّه لا تعتبر رؤيته نهارا، وإنّما العبرة لرؤيته بعد غروب الشّمس لقوله - صلّى اللّه عليه وسلّم - صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته أمر بالصّوم والفطر بعد الرّؤية ففيما قاله أبو يوسف مخالفة النّصّ اهـ ملخّصا.

وفي الفتح: أوجب الحديث سبق الرّؤية على الصّوم والفطر، والمفهوم المتبادر منه الرّؤية عند عشيّة آخر كلّ شهر عند الصّحابة والتّابعين ومن بعدهم بخلاف ما قبل الزّوال من الثّلاثين والمختار قولهما اهـ.

قلت: والحاصل: إذا رئي الهلال يوم الجمعة مثلا قبل الزّوال فعند أبي يوسف هو للّيلة الماضية بمعنى أنّه يعتبر أنّ الهلال قد وجد في الأفق ليلة الجمعة فغاب، ثمّ ظهر نهارا فظهوره في النّهار في حكم ظهوره في ليلة ثانية من ابتداء الشّهر؛ لأنّه لو لم يكن قبل ليلة لم يمكن رؤيته نهارا؛ لأنّه لا يرى قبل الزّوال إلّا أن يكون لليلتين، فلا منافاة بين كونه للّيلة الماضية وكونه لليلتين؛ لأنّ النّهار صار بمنزلة ليلة ثانية وإذا كان للّيلة الماضية يكون يوم الجمعة المذكور أوّل الشّهر، فيجب صومه إن كان رمضان، ويجب فطره إن كان شوّالا.

وأمّا عندهما فلا يكون للماضية مطلقا بل هو للمستقبلة وليس كونه للمستقبلة ثابتا برؤيته نهارا؛ لأنّه لا عبرة عندهما برؤيته نهارا وإنّما ثبت

بإكمال العدّة؛ لأنّ الخلاف على ما صرّح به في البدائع والفتح إنّما هو في رؤيته يوم الشّك وهو يوم الثّلاثين من شعبان أو من رمضان. فإذا كان يوم الجمعة المذكور يوم الثّلاثين من الشّهر ورئي فيه الهلال نهارا فعند أبي يوسف ذلك اليوم أوّل الشّهر وعندهما لا عبرة لهذه الرّؤية ويكون أوّل الشّهر يوم السّبت سواءٌ وجدت هذه الرّؤية أو لا؛ لأنّ الشّهر لا يزيد على الثّلاثين فلم تفد هذه الرّؤية شيئا وحينئذ فقولهم هو للّيلة المستقبلة عندهما بيانٌ للواقع، وتصريحٌ بمخالفة القول بأنّه للماضية، فلا منافاة حينئذ بين قولهم هو للمستقبلة عندهما وقولهم لا عبرة برؤيته نهارا عندهما وإنّما كان الخلاف في رؤيته يوم الشّك، وهو يوم الثّلاثين؛ لأنّ رؤيته يوم التّاسع والعشرين لم يقل أحد فيها أنه للماضية لئلّا يلزم أن يكون الشّهر ثمانية وعشرين كما نصّ عليه بعض المحقّقين، وشمل قولهم لا عبرة برؤيته نهارا ما إذا رئي يوم التّاسع والعشرين قبل الشّمس ثمّ رئي ليلة الثّلاثين بعد الغروب، وشهدت بيّنةٌ شرعيّةٌ بذلك فإنّ الحاكم يحكم برؤيته ليلا كما هو نصّ الحديث، ولا يلتفت إلى قول المنجّمين إنّه لا تمكن رؤيته صباحا ثمّ مساء في يوم واحد كما قدّمناه عن فتاوى الشّمس الرّمليّ الشّافعيّ وكذا لو ثبتت رؤيته ليلا ثمّ زعم زاعم أنّه رآه صبيحتها فإنّ القاضي لا يلتفت إلى كلامه. كيف وقد صرّحت أئمّة المذاهب الأربعة بأنّ الصّحيح أنّه لا عبرة برؤية الهلال نهارا وإنّما المعتبر رؤيته ليلا وأنّه لا عبرة بقول المنجّمين. (شامی: ۳/۳۶۲)

مطلب: في اختلاف المطالع

مطالع یہ مطلع بکسر اللام کی جمع ہے بمعنی قمر طلوع ہونے کی جگہ۔

اس طرح اختلاف مطالع کا مطلب ہوگا کہ ایک جگہ چاند ظاہر ہو اور دوسری جگہ غائب ہو۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی جگہ چاند پہلے دن نظر آجائے اور دوسری جگہ دوسرے دن نظر آئے۔

قوله: واختلاف المطالع" جمع مطلع بكسراللام: موضع الطلوع 'بحر' عن ضياء العلوم۔ (شامی: ۳/۳۶۳)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نفس اختلاف مطالع میں اختلاف نہیں ہے، کیونکہ دو شہروں اور ملکوں کے درمیان اتنا زیادہ فاصلہ ہوتا ہے کہ ایک ملک میں رؤیت ہو جائے اور دوسرے میں نہ ہو، یہ ممکن ہے۔ اور جس طرح مطالعِ قمر میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح مطالع شمس میں بھی اختلاف ہوتا ہے؛ کیونکہ آفتاب کی شعاع اور چاند کے درمیان کا فاصلہ مختلف شہروں میں مختلف ہوتا ہے، حتی کہ اگر مشرق میں آفتاب غروب ہوجائے تو اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ مغرب میں بھی آفتاب غروب ہو گیا ہے۔ اسی طرح طلوعِ فجر اور غروبِ شمس کا معاملہ ہے، یعنی ایک شہر اور ملک میں طلوعِ فجر کا وقت ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ دوسرے تمام شہروں اور پورے ملک میں بھی اس وقت طلوع فجر کا وقت ہو رہا ہو، بلکہ یہ ہوسکتا ہے کہ بعض شہروں میں اسی وقت آفتاب طلوع ہو رہا ہوگا، بعض بعید ترین ملکوں میں آفتاب غروب ہو رہا ہوگا تو بعض میں آدھی رات ہوگی۔

اس لیے علامہ شامی فرماتے ہیں مطالع کے الگ الگ ہونے میں تو کوئی اختلاف نہیں، یعنی یہ امر واقع اور مشاہد ہے اور سب کو مسلم ہے۔ اختلاف اس امر

میں ہے کہ رؤیت کے باب میں مطالع کے اختلاف کو معتبر مانیں گے یا نہیں؟ یعنی ایک جگہ چاند نظر آ گیا اور دوسری جگہ نظر نہیں آیا تو اختلافِ مطالع کی وجہ سے پیش آنے والے اس فرق کا اعتبار کرکے جہاں رؤیت ہوئی وہاں رؤیت کا حکم اور جہاں رؤیت نہیں ہوئی وہاں عدم رؤیت کا حکم لگایا جائے، یا اس فرق کا اعتبار نہ کریں اور ایک جگہ جب رؤیت ہوگئی تو جہاں رؤیت نہیں ہوئی وہاں بھی رؤیت کا حکم ثابت مانا جائے؟

اس اعتبار سے اختلاف مطالع کے معتبر ہونے نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔ ظاہر روایت کے مطابق اختلاف مطالع غیر معتبر ہے، اکثر فقہاء کرام نے اسی کو راجح قرار دیا ہے اور فتوی بھی اسی پر ہے۔ جب کہ علامہ زیلعیؒ کے نزدیک اختلافِ مطالع معتبر ہے اور کمال ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر روایت احوط ہے۔ اور بعضوں کے نزدیک بلاد بعیدہ میں معتبر ہے اور بلاد قریبہ میں غیر معتبر۔

بلاد بعیدہ وقریبہ کی تعیین یعنی اختلاف مطالع کتنی مسافت پر ہوتا ہے اس سلسلہ میں مختلف اقوال ہیں۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں ایک قول ایک ماہ یا اس سے زائد کی مسافت کا ہے۔ اس قول کو قہستانی میں جواہر سے حضرت سلیمانؑ کے قصہ پر قیاس کرتے ہوئے نقل کیا گیا ہے، کیونکہ حضرت سلیمانؑ صبح وشام ایک ملک سے دوسرے ملک سفر کیا کرتے تھے، جن کے درمیان ایک ماہ کی مسافت کا فاصلہ ہوتا تھا۔

علامہ شامیؒ اس استدلال سے خوش نہیں، کیوں کہ حضرت سلیمانؑ کا سفر معجزاتی ہوتا تھا۔ بہر حال اس قول کا اعتبار کریں، تو ایک ماہ کی مسافت ۴۸۰ میل شرعی

ہوگی، جو مطلع کے متحد ہونے یا مختلف ہونے یا بالفاظ دیگر ایک جگہ کی رؤیت دوسری جگہ معتبر ہونے نہ ہونے کی حد فاصل ہوگی۔

علامہ رملیؒ کی شرح منہاج میں ہے کہ تاج تبریزی نے اس امر پر متنبہ کیا ہے کہ اختلاف مطالع ۲۴ فراسخ سے کم مسافت میں ممکن نہیں ہے۔ اوران کے والد (والد محمد بن احمد بن حمزہ) نے اسی پر فتوی دیا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں اوجہ یہ ہے کہ یہ مقدار تحدیدی ہے، جیسا کہ ان کے والد نے اس پر بھی فتوی دیا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اختلافِ مطالع کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کے بارے میں دو قول یہاں ذکر فرمائے ہیں۔ اول قول اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کا اور ثانی قول غیر معتبر ہونے کا ہے، اور وہی ظاہر روایت بھی ہے۔

اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کا معنی یہ ہے کہ ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر والوں کے لئے لازم نہ ہو، چنانچہ ہر قوم اور ملک والوں پر ان کے اپنے مطلع کا اعتبار کرنا لازم ہے دوسری جگہ کے مطلع کا اعتبار کرنا لازم نہیں ہے۔

علامہ زیلعیؒ اور صاحب فیض نے اس پر اعتماد کیا ہے۔ اور شوافع کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ہر قوم کو شرع نے ایسی چیز کا مکلف کیا ہے جو ان کو میسر ہو؛ جیسا کہ اوقات صلوۃ میں ہر جگہ والے اپنے اپنے مقام کے طلوع وغروب کا اعتبار کرتے ہیں، اور کتاب الدرر میں بھی اسی کی تائید کی گئی ہے، اس قول کے ذریعہ جو سابق میں گذرا کہ جن علاقوں اور ملکوں میں عشا کا وقت نہیں ہوتا ہے یعنی جہاں غروب آفتاب کے بعد شفق کے غروب ہوتے ہی صبح صادق ہوجاتی ہے وہاں کے لوگوں پر عشا اور وتر کی نماز واجب نہیں ہوتی ہے۔

دوسرا قول اختلاف مطالع کے غیر معتبر ہونے کا ہے، غیر معتبر ہونے کا معنی یہ

ہے کہ ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر والوں کے لئے بھی لازم ہو، مثلاً مشرق والوں کو جمعہ کی رات چاند نظر آجائے اور مغرب والوں کو سنیچر کی رات کو چاند نظر آئے تو اہل مغرب پر اہل مشرق کی رؤیت پر عمل کرنا لازم ہے۔

اس قول کے بارے میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ قول ہمارے نزدیک اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک معتمد ہے، اس لئے کہ حدیث شریف 'صوموا الرؤيته' میں مطلق رؤیت کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے، برخلاف اوقات صلوۃ کہ اس میں مطلق رؤیت سے مکلف نہیں کیا گیا بلکہ نمازوں کی فرضیت کو وقت کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے۔

اس کی مفصل تقریر مجموعہ رسائل ابن عابدین میں موجود علامہ شامیؒ کے ایک رسالہ 'تنبيه الغافل والوسنان على أحكام هلال رمضان' میں مذکور ہے۔

تنبیہ: کتاب الحج میں فقہاء کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حج کے باب میں اختلاف مطالع معتبر ہے، اس لئے اگر کسی شہر والوں کو اہل مکہ سے ایک دن قبل چاند نظر آجائے تو اہل مکہ پر کچھ لازم نہ ہوگا، ارکانِ حج کی ادائیگی اہلِ مکہ کی رؤیت کے مطابق ہی ہوگی۔ البتہ حجاج کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے قربانی کے متعلق بھی یہی حکم ہے؟ یعنی کیا ہر جگہ والے اپنی اپنی رؤیت کے مطابق قربانی کریں گے؟ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں کوئی قول نہیں دیکھا ہے۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ ہر شہر اور ملک والوں کو اپنی اپنی رؤیت کے مطابق قربانی کرنی چاہئے۔ اس لئے کہ صوم میں اختلاف مطالع غیر معتبر ہے کیوں کہ صوم کا تعلق مطلق رؤیت کے ثبوت پر ہے، خواہ کہیں بھی نظر آجائے برخلاف قربانی کے۔ چنانچہ ظاہر یہی ہے جس طرح ہر جگہ والے اوقاتِ صلوۃ میں اپنے اپنے مقام کے طلوع وغروب کا اعتبار کرتے ہیں،

اسی طرح اضحیہ میں بھی ہر جگہ والوں کو اپنی اپنی رؤیت پر عمل کرنا چاہئے۔ لہٰذا اہل مکہ کے لئے ۱۲ / ذی الحجہ کو بھی قربانی کرنا درست ہوگی، اگر چہ اہل مکہ کے علاوہ دوسرے شہر والوں کے مطابق وہ دن ۱۳ / ذی الحجہ کا دن ہوگا۔

مطلبٌ في اختلاف المطالع

واختلاف المطالع ورؤيته نهارًا قبل الزوال وبعده غير معتبرة على ظاهر المذهب وعليه أكثر المشائخ، وعليه الفتوى، 'بحر' عن 'الخلاصة' فيلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب إذا ثبت عندهم رؤية أولئک بطريق موجب كمامر، وقال الزيلعي: الأشبه أنه يعتبر، لكن قال 'الكمال' الأخذ بظاهر الرواية أحوط۔ (شامی: ۳/ ۳۶۳)

(قوله: واختلاف المطالع) جمع مطلع بكسر اللام موضع الطلوع بحرٌ عن ضياء الحلوم (قوله: ورؤيته نهارا إلخ) مرفوعٌ عطفا على اختلاف ومعنى عدم اعتبارها أنه لا يثبت بها حكم من وجوب صوم أو فطر فلذا قال في الخانية: فلا يصام له ولا يفطر وأعاده وإن علم مما قبله ليفيد أن قوله لليلة الآتية لم يثبت بهذه الرؤية بل ثبت ضرورة إكمال العدة كما قررناه فافهم

(قوله: على ظاهر المذهب) اعلم أن نفس اختلاف المطالع لا نزاع فيه بمعنى أنه قد يكون بين البلدتين بعد بحيث يطلع الهلال له ليلة كذا في إحدى البلدتين دون الأخرى وكذا مطالع الشمس؛ لأن انفصال الهلال عن شعاع الشمس يختلف باختلاف الأقطار حتى إذا زالت الشمس في المشرق لا يلزم أن تزول في المغرب، وكذا طلوع الفجر وغروب الشمس بل كلما تحركت الشمس درجة فتلك طلوع فجر لقوم وطلوع شمس لآخرين وغروبٌ لبعض ونصف ليل لغيرهم كما في الزيلعي

وقدر البعد الذي تختلف فيه المطالع مسيرة شهر فأكثر على ما في القهستاني عن الجواهر اعتبارا بقصة سليمان - عليه السلام -، فإنه قد انتقل كل غدو ورواح من إقليم إلى إقليم وبينهما شهرٌ. اهـ. ولا يخفى ما في هذا

الاستدلال وفي شرح المنهاج للرملي وقد نبه التاج التبريزي على أن اختلاف المطالع لا يمكن في أقل من أربعة وعشرين فرسخا وأفتى به الوالد والأوجه أنها تحديديةٌ كما أفتى به أيضا اهـ فليحفظ

وإنما الخلاف في اعتبار اختلاف المطالع بمعنى أنه هل يجب على كل قوم اعتبار مطلعهم، ولا يلزم أحدً العمل بمطلع غيره أم لا يعتبر اختلافها بل يجب العمل بالأسبق رؤية حتى لو رئي في المشرق ليلة الجمعة، وفي المغرب ليلة السبت وجب على أهل المغرب العمل بما رآه أهل المشرق، فقيل بالأول واعتمده الزيلعي وصاحب الفيض، وهو الصحيح عند الشافعية؛ لأن كل قوم مخاطبون بما عندهم كما في أوقات الصلاة، وأيده في الدرر بما مر من عدم وجوب العشاء والوتر على فاقد وقتهما وظاهر الرواية الثاني وهو المعتمد عندنا وعند المالكية والحنابلة لتعلق الخطاب عاما بمطلق الرؤية في حديث 'صوموا لرؤيته' بخلاف أوقات الصلوات، وتمام تقريره في رسالتنا المذكورة.

[تنبيهٌ] يفهم من كلامهم في كتاب الحج أن اختلاف المطالع فيه معتبرٌ فلا يلزمهم شيءٌ لو ظهر أنه رئي في بلدة أخرى قبلهم بيوم وهل يقال كذلك في حق الأضحية لغير الحجاج؟ لم أره والظاهر نعم؛ لأن اختلاف المطالع إنما لم يعتبر في الصوم لتعلقه بمطلق الرؤية، وهذا بخلاف الأضحية فالظاهر أنها كأوقات الصلوات يلزم كل قوم العمل بما عندهم فتجزي الأضحية في اليوم الثالث عشر وإن كان على رؤيا غيرهم هو الرابع عشر والله أعلم (شامی: ۳/۳٦۳)

مطلب: يكره السهر إذا خاف فوت الصبح

صبح کی نماز فوت ہوجانے کا اندیشہ ہوتو رات بھر جاگنا مکروہ ہے

علامہ طحطاویؒ اپنے شیخ سے نقل فرماتے ہیں کہ روزہ کے دوران بھول کر کھانے والے کا جو حکم ہے، وہی حکم نماز کے وقت نیند کا ہے۔ یعنی بھول کر کھانے والا گنہگار نہیں ہوتا اور روزہ بھی نہیں ٹوٹتا ہے، اسی طرح نماز کے وقت کوئی آدمی سویا رہا

تو اس پر بھی گناہ نہیں۔

روزہ توڑنا اور نماز چھوڑنا یہ دونوں کام فی نفسہ معصیت ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص عمداً سو جائے، نماز نہ پڑھے تو نماز چھوڑنا گناہ ہے، حتی کہ اگر کسی آدمی کو فوتِ صبح کا خوف ہو تو اس کے لئے رات کو جاگنا مکروہ ہے۔ حالانکہ جاگنا فی نفسہ مباح ہے، مگر مکروہ اس لئے قرار دیا گیا کہ یہ فوتِ صبح تک منتج نہ ہو۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ نوم عن الصلاۃ معصیت ہے، جب ہی تو اس معصیت سے بچنے کے لئے اس جائز کام کو بھی مکروہ قرار دیا؛ چونکہ یہ مباح کام (سہر) معصیت تک منتج ہو رہا تھا۔

لیکن ناسی اور نائم چونکہ بوقت نسیان اور بوقت نوم قادر نہیں ہے، اس لئے ان سے گناہ ساقط ہو جائے گا، سقوط اثم میں دونوں برابر ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فوتِ صلاۃ کا اندیشہ ہونے کے باوجود کسی نے شب بیداری کی تو یہ شب بیداری مکروہ ہے، اس کے بعد اگر وہ سو گیا اور وقت پر نماز کے لیے اٹھ نہ سکا تو مذکورہ قاعدہ کے مطابق تفویتِ صلاۃ کا گنہگار نہ ہوگا۔

بہر حال اگر کوئی شخص ان دونوں کے حال پر مطلع ہو جائے تو ناسی کو یاد دلانا اور نائم کو بیدار کرنا اس کے لئے ضروری ہے، البتہ اگر ناسی مہمان ہو تو اس کو کھانے دے، اس میں اس کے لیے آسانی اور راحت ہے۔

مطلب يكره السهر إذا خاف فوت الصبح

قال ح عن شيخه: ومثل أكل الناسي النوم عن صلاةٍ؛ لأن كلًّا منهما معصيةٌ في نفسه كما صرحوا أنه يكره السهر إذا خاف فوت الصبح لكن الناسي أو النائم غير قادرٍ فسقط الإثم عنهما لكن وجب على من يعلم حالهما تذكير الناسي وإيقاظ النائم إلا في حق الضعيف عن الصوم مرحمةً له. اهـ. (شامی: ٣/٣٦٦)

مطلب مهم: المفتي في الوقائع لابدله من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس

پیش آمدہ واقعات میں فتوی دینے والے کے لئے اجتہادی صلاحیت کا ہونا اور لوگوں کے احوال کی معرفت ضروری ہے۔

علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کے حوالے سے ذکر فرمایا ہے کہ جس روزہ دار کے دانتوں کے درمیان گوشت کا ریشہ ہو اور وہ اس کو کھالے، اگر اس کی مقدار چنے کے بقدر یا اس سے زائد ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک قضا و کفارہ دونوں لازم ہوں گے؛ کیونکہ وہ کھانا تھا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف قضا لازم ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عموماً طبیعت ایسی چیز کو کھانا پسند نہیں کرتی ہے، پس یہ مٹی کی طرح سمجھا جائے گا۔ لہٰذا اس سے روزہ تو ٹوٹ جائے گا، مگر تغذی حاصل نہ ہونے کے سبب کفارہ نہ آئے گا۔

اور آگے فرماتے ہیں تحقیق یہ ہے کہ مفتی میں اجتہادی صلاحیت اور احوال ناس کی معرفت ہونا ضروری ہے تاکہ ایسے پیش آمدہ مسائل میں فتوی دے سکے ، جیسے اس مسئلے میں یہ بات معلوم ہے کہ کفارہ لازم ہونے کے لئے جنایت کا کامل ہونا ضروری ہے، لہٰذا مفتی کو ایسے مسائل میں صاحب واقعہ میں غور کرنا چاہئے، اگر صاحب واقعہ ایسا شخص ہو جس کی طبیعت ایسی چیز سے نفرت کرتی ہے تو ایسے شخص کے لئے امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کرے اور صرف قضا کا حکم دے۔ اور اگر ایسا شخص نہ ہو تو امام زفرؒ کا قول اختیار کرے اور اس کو قضا و کفارہ دونوں کا حکم دے۔

مطلبٌ مهمٌّ المفتي في الوقائع لا بدّله من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال النّاس

وذكر في الفتح فيما لو أكل لحما بين أسنانه قدر الحمّصة فأكثر عليه

الكفّارة عند زفر لا عند أبي يوسف؛ لأنّه يعافه الطّبع فصار بمنزلة التّراب فقال: والتّحقيق أنّ المفتي في الوقائع لا بدّ له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال النّاس، وقد عرف أنّ الكفّارة تفتقر إلى كمال الجناية فينظر في صاحب الواقعة إن كان ممّن يعاف طبعه ذلك أخذ بقول أبي يوسف وإلّا أخذ بقول زفر۔ (شامی ۳/۳۷۰:)

مطلب: في حكم الاستمناء بالكف

استمناء بالکف کا حکم

علامہ شامیؒ اس مطلب میں دو مسئلے ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ایک نفس استمنا ء بالکف کا حکم اور دوسرا روزے میں استمنا ء بالکف کا حکم۔

یہاں پہلے نمبر پر روزے میں استمنا ء بالکف کا حکم مذکور ہے۔استمنا ء بالکف کی دو صورتیں ہیں: استمنا ء بالکف بالانزال اور بلا انزال۔

علامہ حصکفیؒ نے استمنا ء بالکف کا مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ وہ غیر مفسد ہے، البتہ احادیث (ناکح الید ملعون) کی وجہ سے مکروہِ تحریمی ہوگا، آپؒ نے اس مسئلہ میں انزال اور غیر انزال کی قید نہیں لگائی ہے۔اس لئے علامہ شامیؒ یہ فرماتے ہیں کہ استمنا ء بالکف کا غیر مفسد ہونا تب ہے جب کہ انزال نہ ہو، انزال ہوگا تو روزہ فاسد ہوجائے گا اور قضا لازم ہوگی اور قول مختار بھی یہی ہے۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کا کلام چونکہ مطلق ہے، اس میں انزال کی وضاحت نہیں ہے، نیز انہوں نے جس استمنا ء بالکف کو غیر مفسد قرار دیا ہے اس استمناء بالکف کو مکروہ تحریمی بھی قرار دیا ہے۔ اور مکروہِ تحریمی قرار دینے کا مطلب یہی ہونا چاہئے کہ استمنا ء بالکف مع الانزال مانتے ہیں، جب ہی تو مکروہ

تحریمی ہے، اوراس پرلعنت ہے۔ اگرانزال نہ ہوتو اس کومکروہِ تحریمی اور فعلِ ملعون نہیں سمجھا جاتا۔ اب مطلب یہ ہوا کہ وہ استمناء بالکف جومکروہ تحریمی ہے اورلعنت کا سبب ہے، یہ وہی ہوسکتا ہے جوانزال والا ہو۔ اوراسی کوعلامہ حصکفیؒ کہنا چاہتے ہیں کہ وہ غیر مفسد ہے۔ اس صورت میں علامہ حصکفیؒ کا قول مختار قول کے برخلاف ہوجاتا ہے۔

نفس استمناء بالکف کاحکم: علامہ حصکفیؒ استمناء بالکف کے بارے میں لکھتے ہیں اگرزنا کا اندیشہ ہوتو امید کی جاسکتی ہے کہ اس عمل کا وبال اس پر نہ ہوگا۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ زنا کے خوف کو استمناء بالکف کے وبال سے بچنے کی قید قرار دینے کے بجائے وجوب کی شرط قرار دینا چاہئے، یعنی اس صورت میں اخف البلیہ ہونے کے سبب (استمناء بالکف) واجب ہوگا۔ اورعدمِ وبال اور استمناء کی اجازت تواس سے کم ضرورت یعنی غلبۂ شہوت کے وقت ہے۔

چنانچہ فتح القدیر میں مذکور ہے کہ اگرکسی شخص پرشہوت کا غلبہ ہواوروہ اپنی شہوت کی تسکین کے لئے یہ عمل کرے تو امید ہے اس پرعتاب نہیں ہوگا۔ اور'معراج الدرایۃ' میں مزید اضافہ کے ساتھ کہا گیا ہے کہ امام احمدؒ اورامام شافعیؒ کے قدیم قول کے مطابق اس عمل کی رخصت ہے، البتہ قول جدید میں حرام قرار دیا گیا ہے۔ اوراپنی بیوی اور باندی کے ہاتھوں استمناء کروانے کی اجازت دی ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے کتاب الحدود میں 'الجوھرۃ النیرۃ' کے حوالے سے اس عمل کے مکروہ ہونے کی بات کہی ہے: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مرادمکروہ تنزیہی ہوگا۔ چنانچہ علامہ حصکفیؒ کے قول اورمعراج الدرایۃ میں جواز کی جو بات کہی گئی ہے اس میں منافات نہ ہوگا۔

اور 'السراج الوہاج' میں لکھا ہے اگر کسی پر شہوت کا اتنا غلبہ ہو جو اس کے قلب کو غافل کر دے اگر وہ شخص اس عمل سے تسکین کا ارادہ کرے اور وہ شخص تنہا ہو، یعنی نہ اس کی زوجہ ہو اور نہ باندی یا دونوں میں سے کوئی ہو مگر کسی عذر کی وجہ سے ان تک رسائی پر قادر نہ ہو؛ تو ایسے شخص کے بارے میں فقیہ ابو اللیثؒ فرماتے ہیں: میں امید کرتا ہوں کہ اس پر کوئی وبال نہ ہوگا، مگر جب وہ شہوت لانے کے لئے ایسا عمل کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ یعنی امام شافعی کے قولِ جدید کے مطابق گرچہ بیوی یا باندی کے ہاتھوں استمناء اولی ہے، مگر فقیہ ابو اللیث کا قول فتح القدیر کے موافق ہے، یعنی غلبۂ شہوت کے وقت خود استمناء کرے تو امید ہے کہ وبال سے محفوظ رہے گا۔

مطْلب في حكْم الاسْتمْناء بالْكف

وكذا الاسْتمْناء بالْكف وإنْ كره تحْريما لحديث 'ناكح الْيد ملْعون' لوْ خاف الزنى يرْجى أنْ لا وبال عليْه.

(قوْله: وكذا الاسْتمْناء بالْكف) أيْ في كوْنه لا يفْسد، هذا إذا لمْ ينْزلْ؛ أما إذا أنْزل فعليْه الْقضاء كما سيصرح به وهو الْمخْتار كما يأْتي، لكن الْمتبادر منْ كلامه الْإنْزال بقرينة ما بعْده فيكون على خلاف الْمخْتار (قوْله: ولوْ خاف الزنى إلخْ) الظاهر أنه غيْر قيْد بلْ لوْ تعين الْخلاص منْ الزنى به وجب؛ لأنه أخف وعبارة الْفتْح فإنْ غلبتْه الشهْوة ففعل إرادة تسْكينها به فالرجاء أنْ لا يعاقب اهـ زاد في معْراج الدراية وعنْ أحْمد والشافعي في الْقديم الترخص فيه وفي الْجديد يحْرم ويجوز أنْ يسْتمْني بيد زوْجته وخادمته اهـ وسيذْكر الشارح في الْحدود عنْ الْجوْهرة أنه يكْره ولعل الْمراد به كراهة التنْزيه فلا ينافي قوْل الْمعْراج يجوز تأملْ وفي السراج إنْ أراد بذلك تسْكين الشهْوة الْمفْرطة الشاغلة للْقلْب وكان عزبا لا زوْجة له ولا أمة أوْ كان إلا أنه لا يقْدر على الْوصول إليْها لعذْر قال أبو الليْث أرْجو أنْ لا وبال عليْه وأما إذا فعله لاسْتجْلاب الشهْوة فهو آثم اهـ. (شامی: ۳/۳۷۱)

استمناء بالکف میں حرمت اور اثم کی علت کیا ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ استمناء کی بحث میں ایک چیز باقی رہ گئی کہ علتِ اثم کیا ہے؟ استمتاع بالجزء یعنی خود کے اجزاء سے لذت حاصل کرنا یا بغیر عذر غیرِ محل میں شہوت پورا کرنا اور پانی بہانا گناہ کی علت ہے؟

ایک احتمال یہ ہے کہ علتِ اثم استمتاع بالجزء (اپنے ہی اعضا سے استمتاع کرنا) ہو؛ جیسا کہ حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے، چونکہ حدیث میں 'کف' کا لفظ ہے اور فقہاء بھی استمناء کو کف سے مقید ہی ذکر فرماتے ہیں اور اسی اعتبار سے اسی کے ساتھ اس استمتاع کو بھی لاحق کر دیا جائے جس میں اپنے ذکر کو اپنی رانوں کے درمیان داخل کر کے منی خارج کرے، چونکہ یہ بھی استمتاع بالجزء یعنی اپنے ہی جسم سے استمتاع کرنا ہوا، اس لیے دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہوگا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ممانعت کی علت غیر محل میں عذر کے بغیر شہوت پورا کرنا اور پانی بہانا ہے۔ یہ علت 'السراج الوھاج' کے اس قول **وأما إذا فعله لاستجلاب الشهوة إلخ** سے مستفاد ہوتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کے بارے میں کسی کی صراحت نہیں دیکھی ہے، ظاہر یہ ہے کہ دوسرا قول (**سفح الماء وتهييج الشهوة في غير محلها بغير عذر**) علتِ اثم میں معتبر ہونا چاہئے۔ یعنی اگر یہ عمل عذر کی وجہ سے کرتا ہے تو درست ہوگا ورنہ نہیں۔

علامہ شامیؒ اس کو سمجھاتے ہوئے آگے لکھتے ہیں کہ آدمی اگر اپنی بیوی یا باندی کے ہاتھ سے استمتاع کرتا ہے تو اس میں سفحِ ماء ہے اور جزء مباح (عورت کے ہاتھ

یعنی محلِ مباح) سے استمتاع ہے، جیسے کہ بیوی سے تفخیذ یا تبطین کرے تو اس صورت میں بھی سفح ماء ہے اور جزءِ مباح سے ہے، اور اس کی گنجائش بھی ہے، برخلاف جب کہ اپنے ہاتھ وغیرہ سے کرے یا اپنے جسم سے تفخید کرے، تو یہ ممنوع ہوگا۔ (نوٹ: اس عبارت میں عذر اور غیر عذر کی قید کا اعتبار ہوگا، گرچہ یہاں عبارت میں موجود نہیں)

اور اسی سے یہ مسئلہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ آدمی اگر اپنے ذکر کو حائط (دیوار) یا کسی اور چیز میں داخل کرے حتی کہ اس کو انزال ہوجائے یا اس طرح استمناء بالکف کرے کہ اس کے ہاتھ اور ذکر کے درمیان کوئی چیز حائل ہو جو حرارت کو مانع ہو؛ تب بھی گنہگار ہوگا، کیونکہ یہ سفح ماء غیر محل میں بغیر عذر کے ہے۔ اور اس پر زیلعی کی وہ عبارت بھی دلالت کرتی ہے جہاں انہوں نے استمتاع بالکف کے عدم جواز کا آیت کریمہ {**والذین هم لفروجهم حٰفظون**} سے استدلال کیا ہے۔ جس میں کہا گیا ہے کہ استمتاع صرف ان دونوں یعنی زوجہ یا باندی سے درست ہوگا۔ معلوم ہوا کہ استمتاع بالکف حلال نہیں ہے، یعنی قضاءِ شہوت ان دونوں کے واسطے سے (جماع، تفخیذ، بالید وغیرہ طریقے) تو درست ہے؛ مگر بیوی یا باندی کے علاوہ سے (جماع، تفخیذ بالید وغیرہ طریقے سے) درست نہیں۔

بقي هنا شيْءٌ وهو أن علة الْإِثْم هلْ هي كوْن ذلك اسْتمْتاعا بالْجزْء كما يفيده الْحديث وتقْييدهمْ كوْنه بالْكف ويلْحق به ما لوْ أدْخل ذكره بيْن فخذيْه مثلا حتى أمْنى، أمْ هي سفْح الْماء وتهْييج الشهْوة في غيْر محلها بغيْر عذْر كما يفيده قوْله وأما إذا فعله لاسْتجْلاب الشهْوة إلخْ، لمْ أر منْ صرح بشيْءٍ منْ ذلك والظاهر الْأخير؛ لأن فعْله بيد زوْجته ونحْوها فيه سفْح الْماء لكنْ بالاسْتمْتاع بجزْء مباح كما لوْ أنْزل بتفْخيذ أوْ تبْطين، بخلاف ما إذا كان بكفه ونحْوه وعلى

هذا فلوْ أدْخل ذكره في حائط أوْ نحْوه حتى أمْنى أوْ اسْتمْنى بكفه بحائل يمْنع الْحرارة يأْثم أيْضا ويدل أيْضا على ما قلْنا ما في الزيْلعي حيْث اسْتدل على عدم حله بالْكف بقوْله تعالى {والذين همْ لفروجهمْ حافظون} [المؤمنون: 5] الْآية وقال فلمْ يبحْ الاسْتمْتاع إلا بهما أيْ بالزوْجة والْأمة اهـ فأفاد عدم حل الاسْتمْتاع أيْ قضاء الشهْوة بغيْرهما هذا ما ظهر لي والله سبْحانه أعْلم. (شامی : ۳/۳۷۱)

مطلب في جواز الإفطار بالتحري

تحری کی بنیاد پر افطار کرنا جائز ہے۔

اس مقام پر سابق میں درمختار میں یہ مسئلہ گذرا ہے کہ: کوئی آدمی یہ گمان کرتے ہوئے سحری کرے کہ ابھی رات باقی ہے، حالانکہ فجر طلوع ہوچکی تھی یا دن کو رات سمجھ کر افطار کر بیٹھے حالانکہ اس وقت آفتاب غروب نہ ہوا تھا تو؛ ان دونوں صورتوں میں صرف قضا کرے گا۔

أوتسحر أو أفطر يظن اليوم ليلًا والفجر طالع والشمس لم تغرب قضى فقط۔ (تنویرالأبصار: ۳/۳۸۰)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے مذکور بالا مسئلہ میں دیگر فقہا کی طرح لفظ 'ظن' کا استعمال کیا ہے، جس سے درج ذیل چند دیگر مسائل کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔

- اگر کسی آدمی کو طلوعِ فجر یا غروبِ آفتاب کا علم نہ ہوتو وہ تحری کر کے صوم و افطار کرسکتا ہے۔(ایک قول کے مطابق افطار میں تحری کرنا درست نہیں ہے۔)
- اسی طرح اگر کسی جگہ سحری کے لئے طبل بجایا جاتا ہوتو اس کی آواز پر بھی سحری کرنا درست ہے۔

- اور مرغ کی آواز پر سحری کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔
- ایک عادل شخص کے قول پر سحری کرنا درست ہے۔
- اور ایک شخص کے قول پر افطار کرنا درست نہیں ہے، بلکہ افطار کے لیے دو آدمیوں کی خبر ضروری ہے۔

مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں فقہاء کی عبارات سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ افطار کے باب میں بھی ایک شخص کے قول پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ عادل ہو اور روزے دار کا دل اس کی تصدیق کرے۔ جیسا کہ زاہدی میں یہ مذکور ہے۔

چنانچہ منیہ اور قہستانی میں ہے کہ: اگر اطراف شہر والے تیسویں دن شہر سے آنے والی طبل ونقارہ کی آواز سن کر افطار کرے اور یہ گمان کرے کہ ہلالِ عید کے ثابت ہونے کی وجہ سے یہ طبل بجایا گیا ہے، حالانکہ وہ طبل عید کے لئے نہ تھا، تو ان پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان کے قول '**لا بأس بالفطر بقول عدل صدقة**' کا مقتضا یہ ہے کہ جب ایک شخص غروب آفتاب کی گواہی دے مگر روزے دار کو اس کی بات پر یقین نہ ہو تو اس کے لئے افطار کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اسی طرح مستور الحال شخص کے قول پر بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

طبل اور توپ کی آواز غلبۂ ظن کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں؟

علامہ شامیؒ کے بقول کسی آدمی کی خبر پر اگر روزے دار کو یقین نہ ہو تو وہ افطار نہیں کرے گا، یعنی افطار کرنا درست نہ ہوگا۔ اسی طرح مستور الحال کی خبر پر بھی افطار کرنا درست نہیں ہے، بلکہ خود تحری کرے گا اور اپنی تحری سے غلبہ ظن حاصل ہو

؛اس بنیاد پر افطار کرے گا۔اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ طبل یا توپ کی آواز پر افطار کرنا بدرجہ اولیٰ درست نہ ہوگا؛ کیونکہ یہ آواز تو مستور الحال آدمی کی خبر سے بھی کم درجہ کی ہے، نیز اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ کسی اور سبب سے بجائے گئے ہوں۔ اور عموما طبل بجانے والے غیر عادل بھی ہوتے ہیں، تو اس اعتبار سے یہ مستور الحال کی خبر سے بھی کمتر خبر ہوئی، لہٰذا ایسی صورت میں آدمی کے لئے تحری کرنا ضروری ہوگا اور تحری کے بعد اگر اس کو یہ غالب گمان ہو کہ یہ طبل اور توپ غروب کی ہی وجہ سے بجائے گئے ہیں تو پھر اس کے لئے افطار کرنا درست ہوگا۔اور یہ افطار کرنا بسبب تحری حاصل ہونے والے غلبہ ظن کی بنیاد پر ہوگا نہ کہ طبل یا توپ کی آواز پر، جیسا کہ 'المعراج' میں شمس الائمہ السرخسیؒ کے حوالے سے منقول ہے۔لہٰذا اگر تحری نہیں کی تو فقط طبل یا توپ کی آواز پر افطار کرنا جائز نہ ہوگا؛ کیونکہ تحری نہ کرنے کی صورت میں اس طبل اور توپ کی آواز کے بعد بھی شک باقی رہے گا اور شک کا قاعدہ جیسا کہ 'السراج' وغیرہ میں ہے کہ اگر کسی روزے دار کو غروب آفتاب کے بارے میں شک ہوجائے تو اس کے لئے افطار کرنا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ اصل دن کا باقی رہنا ہے۔'البحر' میں 'بزازیہ' میں بھی اسی طرح مذکور ہے کہ: 'روزے دار کو جب تک غروب آفتاب کے بارے میں ظن غالب نہ ہو اس کے لئے افطار کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ مؤذن اذان دے دے۔'

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں یہ تاویل کر سکتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں توپ کی آواز غلبۂ ظن کا فائدہ دیتی ہے، اگرچہ اس کو چلانے والا فاسق ہی کیوں نہ ہو۔کیوں کہ توپ چلانے کا جو طریقہ رائج ہے اس میں غلطی کا امکان کم ہے، اس لئے کہ اس وقت معمول یہ تھا کہ 'موقت' (وقت بتانے والا) دن کے آخری پہر دار القضا جاتا اور وہ توپ چلانے والے کے لئے توپ چلانے کا وقت متعین

کر دیتا اور وزیر و دیگر ذمہ داروں کے حق میں بھی اس وقت کی تعیین کی جاتی ، یعنی انہیں بھی اس تعیین کی اطلاع کر دی جاتی ، پس اس صورت میں اس کا طبل بجانا اور توپ چلانا گویا وزیر اور اس کے کارندوں کی نگرانی میں ہوتا؛ پس اتنے قرائن کو دیکھتے ہوئے توپ چلانے میں غلطی کے عدم وقوع اور اس کی طرف سے افساد یعنی شرارت کا احتمال ختم ہوجاتا ہے اور غروب کا غلبہ ظن حاصل ہوجاتا ہے۔ اور اگر اس طرح نہ مانیں یعنی طبل وتوپ سے ہی غلبۂ ظن نہ مانیں اور طبل وتوپ کے بعد بھی تحری ضروری قرار دی جائے تو تمام لوگوں کو گنہ گار قرار دینا لازم آئے گا ، نیز ہر ایک پر پورے پورے مہینہ کی قضا بھی لازم ہوگی ، کیوں کہ اکثر لوگ محض طبل وتوپ کی آواز پر ہی افطار کرتے ہیں اور تحری اور غلبۂ ظن کا کوئی اہتمام نہیں کرتے۔

مطلبٌ في جواز الإفطار بالتحري

[تتمةٌ] في تعبير المصنف كغيره بالظن إشارة إلى جواز التسحر والإفطار بالتحري وقيل لا يتحرى في الإفطار وإلى أنه يتسحر بقول عدل وكذا بضرب الطبول واختلف في الديك.

وأما الإفطار فلا يجوز بقول الواحد بل بالمثنى وظاهر الجواب أنه لا بأس به إذا كان عدلا صدقه كما في الزاهدي وإلى أنه لو أفطر أهل الرستاق بصوت الطبل يوم الثلاثين ظانين أنه يوم العيد وهو لغيره لم يكفروا كما في المنية قهستاني.

قلت: ومقتضى قوله لا بأس بالفطر بقول عدل صدقه أنه لا يجوز إذا لم يصدقه ولا بقول المستور مطلقا وبالأولى سماع الطبل أو المدفع الحادث في زماننا لاحتمال كونه لغيره ولأن الغالب كون الضارب غير عدل فلا بد حينئذ من التحري فيجوز؛ لأن ظاهر مذهب أصحابنا جواز الإفطار بالتحري كما نقله في المعراج عن شمس الأئمة السرخسي؛ لأن التحري يفيد غلبة الظن، وهي

كاليقين كما تقدم فلو لم يتحر لا يحل له الفطر لما في السراج وغيره لو شك في الغروب لا يحل له الفطر؛ لأن الأصل بقاء النهار اهـ وفي البحر عن البزازية: ولا يفطر مالم يغلب على ظنه الغروب وإن أذن المؤذن اهـ

وقد يقال: إن المدفع في زماننا يفيد غلبة الظن وإن كان ضاربه فاسقا؛ لأن العادة أن الموقت يذهب إلى دار الحكم آخر النهار فيعين له وقت ضربه ويعينه أيضا للوزير وغيره وإذا ضربه يكون ذلك بمراقبة الوزير وأعوانه للوقت المعين فيغلب على الظن بهذه القرائن عدم الخطأ وعدم قصد الإفساد وإلا لزم تأثيم الناس وإيجاب قضاء الشهر بتمامه عليهم فإن غالبهم يفطر بمجرد سماع المدفع من غير تحر ولا غلبة ظن والله تعالى أعلم. (شامی ۳/۳۸۲:)

مطلب في الكفارة

کفارۂ افطار کا بیان

کفارۂ افطار مثل کفارۂ ظہار ہے۔

ظہار کا کفارہ یہ ہے کہ ظہار کرنے والا غلام آزاد کرے۔،

اگر غلام آزاد کرنے پر قدرت نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے،

اور اگر اس پر بھی قدرت نہ ہو تو ساٹھ (٦٠) مسکین کو کھانا کھلائے۔

ان تینوں چیزوں کے مابین ترتیب لازم ہے ، چنانچہ تحریر رقبہ پر قدرت ہوتے ہوئے صیامِ شہرین اور اطعامِ مسکین سے کفارہ کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔

اور صیامِ شہرین میں تتابع بھی ضروری ہے، کیونکہ کتب ستہ میں مذکور حدیثِ اعرابی میں اسی طرح وارد ہے، اگر مظاہر تحریر رقبہ پر قادر نہ ہو تو وہ دو مہینہ کے روزے اس طرح رکھے گا کہ ان دو مہینہ کے درمیان ماہِ رمضان ،عیدین اور ایام تشریق (۳ دن) نہ آتے ہو، اگر کفارہ کے درمیان روزہ فاسد ہو جائے ، اگر چہ عذر کی وجہ سے ہو تو پہلے جو روزے رکھ چکا تھا وہ کفارہ میں شمار نہ ہوں گے، دوبارہ ازسرِ نو دو ماہ کے روزے رکھنے ہوں گے۔ البتہ اگر کسی عورت کو کفارۂ ظہار کے روزے کی ادائیگی کے درمیان حیض آجائے تو اس حیض کی وجہ سے روزے کا تتابع منقطع نہ ہوگا؛ کیونکہ یہ ایسا عذر ہے جس سے بچنا عموماً ممکن نہیں ہے۔

کفارۂ ظہار کی طرح کفارۂ افطار میں بھی تتابع شرط ہے۔ اور یہی حکم ہر اس کفارہ کا ہے جس میں عتق کو مشروع کیا گیا ہے۔ اس مسئلہ کی تمام فروعات 'البحر' میں موجود ہے، جس میں ایک مسئلہ یہ بھی مذکور ہے کہ وجوب کفارہ میں مذکر، مؤنث،

آزاد، غلام، سلطان وغیرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یعنی ان لوگوں پر بھی کفارہ واجب ہوسکتا ہے۔ چنانچہ 'بزازیہ' میں باندی اور سلطان پر وجوب کفارہ کی تصریح کی گئی ہے۔ اگر کوئی باندی اپنے آقا کو عدم طلوع فجر کی خبر دے اور اسے معلوم ہو کہ طلوع فجر ہوچکی ہے، اور آقا اس سے جماع کرلے تو اس صورت میں باندی پر کفارہ واجب ہوگا، کیوں کہ اس کے حق میں عمداً نقضِ صوم پایا گیا ہے گرچہ آقا پر کفارنہ آئے گا۔

اور دوسرا مسئلہ یہ مذکور ہے کہ جب سلطان پر کفارہ واجب ہوا ہو اور سلطان مالِ حلال سے خوشحال اور مالدار ہو؛ اس پر کسی قسم کا ضمان وتاوان نہ ہو؛ یعنی وہ بآسانی تحریرِ رقبہ پر قادر ہو تو اس کے لئے بھی تحریرِ رقبہ کا ہی فتوی دیا جائے گا، اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ کفارہ کے حکم (یعنی ترتیب وغیرہ) میں سب یکساں ہیں۔ جب کہ اور ابونصر محمد ابن سلام کا کہنا ہے کہ سلطان کو تحریرِ رقبہ کا فتوی نہیں جائے گا، کیونکہ اس کے لئے غلام آزاد کرنا آسان ہے، حالانکہ کفارہ کا مقصد زجر وتنبیہ ہے۔ اگر سلطان کو غلام آزاد کرنے کا فتوی دیا جائے گا تو کفارہ کا مقصد حاصل نہ ہوگا؛ اس وجہ سے سلطان کو دو ماہ کے روزے رکھنے پر فتوی دیا جائے گا۔

ظہار کا کفارہ کتاب اللہ سے ثابت ہے، اور افطار کا کفارہ سنت سے ثابت ہے؛ اس وجہ سے فقہاءِ کرام نے کفارۂ افطار کو کفارہ ظہار کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ یعنی اس کا درجہ کفارۂ ظہار سے ادنی ہے، کیونکہ کفارہ ظہار کا ثبوت کتاب اللہ سے ہے۔ اور کتاب اللہ قوی ہے۔ اس کا مقتضا یہ ہے کہ اس دوسرے (مشبہ بہ) کفارہ یعنی کفارۂ ظہار کے انکار پر کفر کا حکم ہوگا اور پہلے یعنی مشبہ میں مذکور کفارہ (کفارۂ صوم) کا منکر کافر نہ ہوگا، اور عدمِ کفر کا حکم اس وجہ سے بھی مؤید ہے کہ کفارۂ صوم کے وجوب

میں اختلاف بھی ہے، چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ سعید بن جبیر کفارۂ صوم کو منسوخ مانتے تھے۔ **ذهب سعيد بن جبير إلى عدم وجوب الكفارة على من افطر في رمضان بأي شيئ افطر۔ (فتح: ۲/۳۴۴)**

فقہاء کرام نے کفارہ افطار کو کفارۂ ظہار کے ساتھ جو تشبیہ دی ہے، اس سے پتا چلتا ہے کہ کفارۂ افطار کا ہر اعتبار سے کفارۂ ظہار کے مثل ہونا بھی ضروری نہیں، کچھ امور میں دونوں کے احکام الگ ہو سکتے ہیں، یہاں ایک فرق علامہ شامیؒ نے بیان فرمایا ہے کہ کفارۂ ظہار میں عمداً یا نسیاناً جماع کا وقوع تتابع کو منقطع کردیتا ہے، خواہ رات کے وقت ہو یا دن میں؛ کیونکہ آیت میں **من قبل ان يّتماسّا** کی شرط ہے، جبکہ کفارۂ افطار وقتل کا معاملہ ایسا نہیں ہے اور ان دونوں کفاروں میں ایسی صورت میں تتابع منقطع ہوگا، جس میں روزہ ٹوٹنے کا حکم آتا ہو۔ یعنی دن میں عمداً کھانا پینا، جماع کرنا وغیرہ۔ پس رات کا جماع اور دن میں نسیاناً جماع اور کھانا پینا چوں کہ ناقض صوم نہیں تو تتابع کے منافی بھی نہیں۔

مطلبٌ في الكفارة

(ككفارة المظاهر) الثابتة بالكتاب، وأما هذه فبالسنة ومن ثم شبهوها بها

(قوله: ككفارة المظاهر) مرتبطٌ بقوله وكفر أي مثلها في الترتيب فيعتق أولا فإن لم يجد صام شهرين متتابعين فإن لم يستطع أطعم ستين مسكينا لحديث الأعرابي المعروف في الكتب الستة فلو أفطر ولو لعذر استأنف إلا لعذر الحيض وكفارة القتل يشترط في صومها التتابع أيضا وهكذا كل كفارة شرع فيها العتق، نهر، وتمام فروع المسألة في البحر وفيه أيضا ولا فرق في وجوب الكفارة بين الذكر والأنثى والحر والعبد والسلطان وغيره، ولهذا صرح في البزازية بالوجوب على الجارية فيما لو أخبرت سيدها بعدم طلوع الفجر عالمة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه وبأنه إذا لزمت السلطان، وهو موسرٌ

بماله الحلال وليس عليه تبعةٌ لأحد يفتى بإعتاق الرقبة وقال أبو نصر محمد بن سلام: يفتى بصيام شهرين؛ لأن المقصود من الكفارة الانزجار ويسهل عليه إفطار شهر وإعتاق رقبة فلا يحصل الزجر. اهـ. (قوله: ومن ثم) أي من أجل ثبوت كفارة الظهار بالكتاب وثبوت كفارة الإفطار بالسنة، شبهوا الثانية لكونها أدنى حالا بالأولى لقوتها بثبوتها بالكتاب ط و مقتضاه الإكفار بإنكارها دون الأولى يؤيده أنه في الفتح ذكر أن سعيد بن جبير ذهب إلى أنها منسوخةٌ.

[تنبيهٌ] في التشبيه إشارة إلى أنه لا يلزم كونها مثلها من كل وجه فإن المسيس في أثنائها يقطع التتابع في كفارة الظهار مطلقا عمدا أو نسيانا ليلا أو نهارا للآية بخلاف كفارة الصوم والقتل فإنه لا يقطعه فيهما إلا الفطر بعذر أو بغير عذر، فتأمل، فقد زلت بعض الأقدام في هذا المقام، رملي، ونحوه في القهستاني وأراد بغير العذر ما سوى الحيض.

الحاصل: أنه لا يقطع التتابع هنا الوطء ليلا عمدا أو نهارا ناسيا بخلاف كفارة الظهار۔ (شامی: ۳/۳۹۰)

مطلب في الفرق بين قصد الجمال وقصد الزينة

قصدِ جمال وقصدِ زینت کا فرق

بحالتِ صوم تیل استعمال کرنے کے متعلق علامہ حصفکیؒ فرماتے ہیں کہ روزے دار کے لئے مونچھوں کو تیل لگانا اور سرمہ لگانا مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ تیل لگانے یا سرمہ لگانے سے مقصود زینت اختیار کرنا نہ ہو۔ اس مناسبت سے علامہ شامیؒ قصدِ جمال اور قصدِ زینت کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قصدِ جمال اور قصدِ زینت میں کوئی تلازم نہیں ہے، یعنی جہاں بھی قصدِ جمال پایا جائے تو یہ ضروری نہیں کہ وہ قصدِ زینت بھی ہو۔ (قصد زینت میں ضمناً قصدِ جمال بھی شامل ہوتا ہے) کیوں کہ قصدِ جمال عیب دور کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور جن چیزوں سے وقار باقی رہتا ہے ایسی چیزوں کے قائم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ جیسے اچھا لباس پہننا وغیرہ۔ اور بطورِ شکر اظہارِ نعمت کرنا بھی قصد جمال ہے، اور بطور فخر اظہار کرنا قصد جمال نہیں۔ قصد جمال آدمی کے مہذب ہونے اور اس کے باوقار ہونے کی نشانی ہے اور قصدِ زینت نفس کے ضعف کا اثر ہے یعنی نفس کے غیر مہذب ہونے کی علامت ہے کہ آدمی اپنے آپ کو اس حیثیت سے جس پر خالق نے اس کو بنایا ہے کمتر سمجھتا ہے۔ اور اس سے آگے بڑھنے کے لئے زینت اختیار کرتا ہے۔ زینت بدصورت شخص اختیار کرے گا اور خوب صورت شخص بھی مزید خوب صورت دکھنے کے لئے زینت اختیار کرے گا، چونکہ اس نے اپنے آپ کو کمتر سمجھ رکھا ہے، اس لئے یہ درست نہیں۔

علماء فرماتے ہیں کہ خضاب کے بارے میں حدیث میں ثبوت وفضیلت وارد ہوئی ہے، حالانکہ یہ قصدِ زینت کے لئے نہیں ہوتا بلکہ قصد جمال کے لئے ہے۔ پھر

اگر جمال کی وجہ سے زینت بھی حاصل ہوئی تو چوں کہ یہ مقصود نہ تھی اس لیے ضرر نہ دے گی، جب تک کہ آدمی خود بھی اس کی طرف ملتفت نہ ہو یعنی زینت کا شوقین نہ ہو۔ اسی وجہ سے فتاوی والوالجیہ میں کہا گیا ہے کہ ثیابِ جمیلہ مباح ہے جب تک کہ انسان متکبر نہ ہو، کیونکہ تکبر حرام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا ہے کہ ثیاب جمیلہ پہننے کے بعد بھی انسان میں وہی کیفیت باقی رہے جو ثیاب جمیلہ کے بغیر تھی تو درست ہے، اور تکبر پیدا ہونے لگے تو درست نہیں۔

مطلب في الفرق بين قصد الجمال وقصد الزينة

(قوله إذا لم يقصد الزينة) اعلم أنه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد الأول لدفع الشين وإقامة ما به الوقار وإظهار النعمة شكرا لا فخرا، وهو أثر أدب النفس وشهامتها، والثاني أثر ضعفها، وقالوا بالخضاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك إن حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب فلا يضره إذا لم يكن ملتفتا إليه فتح، ولهذا قال في الولوالجية لبس الثياب الجميلة مباح إذا كان لا يتكبر؛ لأن التكبر حرام، وتفسيره أن يكون معها كما كان قبلها. اهـ. بحر (شامی: ۳/۳۹۷)

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن میں جمال وزینت کے استعمال کو دیکھتے ہوئے واضح ہوتا ہے کہ جمال کا تعلق اصلِ خلقت سے ہے، یعنی مخلوقات کو جس حالت پر اللہ تعالی نے پیدا فرمایا ہے، وہ جمال ہے، یہ مختلف افراد اور اشیاء میں متفاوت ہوسکتا ہے، جیسے مختلف افراد قد وقامت اور صورت وسیرت میں مختلف ہوتے ہیں۔ اور خود کو اسی اصلِ خلقت پر باقی رکھنے کا نام قصدِ جمال ہے۔ پس بالوں کو پراگندہ نہ رکھنا اور سنوارنا، عمدہ لباس زیبِ تن کرنا وغیرہ قصدِ جمال ہے۔

جب کہ زینت کا تعلق اصلِ خلقت سے بھی ہے اور خارج سے بھی ہے۔ جیسے

عورتوں کے متعلق قرآن میں ہے: **غیر متبرجات بزینۃ**، اور دوسرے مقام پر زیورات کو 'زینت' کہا گیا ہے، **حملنا اوزارا من زینۃ القوم**۔ (احکام تجمیل النساء فی الشریعۃ: ۵۷-۵۸)

پس اصلِ خلقت کی حفاظت و رعایت قصدِ جمال ہے، اور اگر کوئی خود کو اس سے آگے بڑھاتا ہے، جیسے خلقتاً بدصورت شخص خود کو خوب صورت بتانے کے لیے میک اپ کرے تو یہ مذموم قصدِ زینت ہوگا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ جمال و زینت میں محمود و مذموم ہونے کا مدار اصلِ خلقت سے تجاوز کرنے کے ساتھ آدمی کی نیت پر بھی ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

مطلب في الأخذ من اللحية

داڑھی تراشنے کا حکم

داڑھی ایک مشت سے کم ہو تو اس کو کاٹنا جائز نہیں ہے؛ اور اگر ایک مشت سے بڑھ جائے تو اس کو کاٹنے یا نہ کاٹنے میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک ایک مشت سے زائد داڑھی کاٹنا واجب ہے، بعض کے نزدیک سنت ہے اور بعض مباح کے قائل ہیں۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں 'نہایہ' میں یہ صراحت ہے کہ داڑھی ایک مشت سے زائد ہو تو اس کو کاٹنا واجب ہے، اور حاشیہ میں علامہ شامیؒ نے نہایہ کے حوالے سے حدیث شریف کی دلیل پیش فرمائی ہے کہ: '**أنه كان يأخذ من اللحية من طولها وعرضها**' کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ریش مبارک طول وعرض سے تراشا کرتے تھے۔ (ترمذی شریف، کتاب الادب) صاحبِ نہایہ کے قول کا مقتضی یہ

ہے کہ اگر اس صورت میں زائد بالوں کو نہیں کاٹا گیا تو گنہگار ہوگا، کیوں کہ نہایہ میں وجوب قطع کی صراحت ہے:

مگر چوں کہ زائد علی القبضہ کو کاٹنے سے متعلق وجوب کے علاوہ دوسرے اقوال بھی ہیں، اور نہایہ کا قول ان کے مطابق نہیں، اس لیے علامہ حصکفیؒ صاحب نہایہ کے قول: 'یجب قطعه' کی تاویل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وجوب سے ثبوت مراد لیا جائے، یعنی مازاد علی القبضہ کو کاٹنا ثابت ہے؛ تو اس میں دیگر اقوال بھی شامل ہو جائیں گے۔ مازاد علی القبضہ کے کاٹنے کے متعلق نہایہ میں مذکور وجوب کے قول کے علاوہ دوسرا قول مستحب ہونے کا ہے اور مباح ہونے کا بھی ہے، جس کو واضح کرنے کے لیے علامہ شامیؒ نے متعدد عبارات پیش فرمائی ہیں۔

(۱) نہر میں ہے کہ میں نے قبیلہ موالی کے بعض اہلِ علم سے سنا کہ 'نہایہ' کی عبارت **(وماوراء ذلک یجب قطعه)** میں 'یجب' نہیں، بلکہ 'یحب' بالحاء المہملہ ہے، اور 'یحب' بالحاء المہملہ ہونے میں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔ چنانچہ اب اس کا مطلب یہ ہوا کہ '**وماوراء ذلک**' یعنی مازاد علی القبضہ کو کاٹنا واجب نہیں، بلکہ محبوب ہے؛ لیکن شیخ اسماعیل بن عبد الغنی نابلسی نے اس تاویل کو پسند نہیں کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ 'یجب' کو 'یحب' کہنا خلافِ ظاہر ہے، عام طور پر اگر استحباب بیان کرنا ہو تو 'یستحب' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

(۲) 'وجوب' کو 'ثبوت' پر محمول کرنے کی تائید بقول علامہ شامیؒ اس دلیل سے بھی ہوتی ہے جو صاحب نہایہ نے بطور حدیث ذکر کی ہے۔ اور اس حدیث میں الفاظ '**أنه کان یأخذ من اللحیة من طولها وعرضها**' ہے۔ چنانچہ صاحب بحر اور دیگر حضرات نے فرمایا کہ '**کان یفعل**' (جیسے یہاں پر '**کان یأخذ**') کا جملہ

تکرار ودوام کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ جب یہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر مرتبہ کاٹنا بھی اس سے ثابت نہ ہوا۔ اور جب ہر مرتبہ کاٹنا ثابت نہ ہوا تو پھر وجوب بھی ثابت نہ ہوگا۔ اسی لئے علامہ زیلعی نے لفظ 'یجب' کو حذف کرکے 'ومازاد یقص' کہا ہے۔ (جوزائد ہو اس کو کاٹ دیا جائے گا)۔

(۳) شرح شیخ اسماعیل میں ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اپنی داڑھی پکڑے، اور وہ ایک مشت سے بڑھی ہوئی ہو تو اس کو کاٹ دے، جیسا کہ منیہ میں ہے۔ اور یہ سنت ہے۔ جیسے کہ 'المبتغی' میں لکھا ہوا ہے۔

(۴) مجتبی اور ینابیع وغیرہ میں ہے کہ داڑھی اگر لمبی ہوجائے تو داڑھی کے اطراف کو کاٹنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور سفید بالوں کو نوچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اِلا یہ کہ بہ طور تزیین ہو تو پھر ممنوع ہوگا۔ اسی طرح اپنے ابرو اور چہرے کے بالوں کو نوچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جب کہ اس میں مخنثین سے مشابہت نہ ہو، سو اگر ایسا کرنا مخنثین کے مشابہ ہوجائے تو ممنوع ہوگا۔ اور اپنے حلق کے بالوں کو نہ مونڈے اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ حلق کو مونڈنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اگر داڑھی ایک مشت سے کم مقدار ہو تو اس کو کاٹنا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور ایسا کرنا بعض مغاربہ اور مخنث لوگوں کا کام ہے۔ اور مکمل داڑھی مونڈنا یہ تو ہندوستان کے یہودیوں اور مجوسیوں کا طریقہ ہے۔

علامی شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں حدیث ذکر کی گئی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی داڑھی کو طول اور عرض سے تراشا کرتے تھے، یعنی کاٹ کر کم کرتے تھے، اس میں مازاد علی القبضہ کی قید نہیں۔ اور ابن عمرؓ کی حدیث: '**أحفوا الشوارب واعفوا اللحی**' یعنی موچھیں مونڈو اور داڑھی بڑھاؤ۔ یہ حدیث اعفاء

میں مطلق ہے اور کاٹنے کی قید نہیں ہے، اس سے بہ ظاہر ان دونوں حدیث میں تعارض ہے۔ صاحب فتح القدیر نے دونوں میں جو تطبیق دی ہے اس کو علامہ شامیؒ بیان فرماتے ہیں: صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ '**أحفوا الشوارب واعفوا اللحی**' کے راوی ابن عمرؓ ہیں، اس حدیث میں داڑھی بڑھانے کا ذکر ہے اور ان کا عمل اس کے برخلاف تھا، کیوں کہ ابن عمرؓ مقدار قبضہ سے بڑھے ہوئے بالوں کو تراشا کرتے تھے، گویا راوی کا عمل خود روایت کردہ حدیث کے خلاف ہے۔ اور احناف کا قاعدہ یہ ہے کہ راوی کا عمل اس کی روایت کے برخلاف ہو تو حدیث کو نسخ پر محمول کرتے ہیں، پس اس صورت میں یہ اعفاء والی حدیث منسوخ ہوگی، اور یہاں تو مازاد علی القبضہ کو کاٹنا خود راوی سے، غیر راوی سے اور نبی کریم ﷺ سے بھی مروی ہے، اس لیے نسخ پر محمول کر سکتے ہیں اور اگر نسخ پر محمول نہ بھی کریں تو اعفاء اللحیہ کا مطلب یہ ہوگا کہ:

(۱) **اعفاءها عن أن يأخذ غالبها**۔ یعنی اکثر داڑھی کاٹ لینے سے چھوڑ دو۔ یعنی کچھ کاٹ لیا کرو اور زیادہ حصہ چھوڑ دو۔

(۲) **اعفاءها عن أن يأخذ كلها**۔ یعنی مجوس اعاجم کی طرح کل لحیہ کو کاٹ لینے اور حلق کرنے کو چھوڑ دو اور پوری داڑھی نہ مونڈا کرو۔ کچھ نہ کچھ تو چہرے پر رہنے دی جائے۔

چنانچہ مسلم شریف کی روایت سے بھی اس دوسرے معنی کی کچھ تائید ہوتی ہے۔ (**جزوالشوارب وأعفوااللحی، خالفوا المجوس**) اس میں **خالفوا المجوس** والا جملہ دراصل اعفاء کی علت ہے، یعنی مجوس بالکلیہ مونڈ دیتے تھے، پس ہمیں اعفاء کرنا ہے یعنی بالکلیہ مونڈنے کے بجائے داڑھی کو چہرے پر رہنے

دینا ہے۔

مگر چوں کہ اس دوسرے معنی سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اصل ممانعت مخالفت مجوس کے پیش نظر مکمل داڑھی مونڈنے اور حلق کی ہے، پس کچھ حصہ رہنے دینا اور مادون القبضہ ہوتے ہوئے بھی کاٹنا درست ہونا چاہئے اس لیے آگے صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ: **وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة و مخنثه الرجال فلم يبحه أحد** ۔یعنی ما دون القبضہ کو کاٹنا بعض مغاربہ اور مخنث لوگوں کا طریقہ ہے، یہ کسی نے نزدیک مباح نہیں۔

مطلب في الأخذ من اللحية

وصرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة بالضم، ومقتضاه الإثم بتركه إلا أن يحمل الوجوب على الثبوت، وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه أحد، وأخذ كلها فعل يهود الهند ومجوس الأعاجم فتح (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله: وصرح في النهاية إلخ) حيث قال وما وراء ذلك يجب قطعه هكذا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يأخذ من اللحية من طولها وعرضها، أورده أبو عيسى يعني الترمذي في جامعه اهـ ومثله في المعراج وقد نقله عنها في الفتح وأقره قال في النهر: وسمعت من بعض أعزاء الموالي أن قول النهاية يحب بالحاء المهملة ولا بأس به اهـ قال الشيخ إسماعيل، ولكنه خلاف الظاهر واستعمالهم في مثله يستحب (قوله: إلا أن يحمل الوجوب على الثبوت) يؤيده أن ما استدل به صاحب النهاية لا يدل على الوجوب لما صرح به في البحر وغيره إن 'كان يفعل' لا يقتضي التكرار والدوام، ولذا حذف الزيلعي لفظ يجب وقال: وما زاد يقص وفي شرح الشيخ إسماعيل لا بأس بأن يقبض على لحيته، فإذا زاد على قبضته شيء جزه كما في المنية، وهو سنة كما في المبتغى وفي

المجتبى والينابيع وغيرهما لا بأس بأخذ أطراف اللحية إذا طالت ولا بنتف الشيب إلا على وجه التزين ولا بالأخذ من حاجبه و شعر وجهه مالم يشبه فعل المخنثين ولا يلحق شعر حلقه وعن أبي يوسف لا بأس به. اهـ.

(قوله: وأما الأخذ منها إلخ) بهذا وفق في الفتح بين ما مر وبين ما في الصحيحين عن ابن عمر عنه - صلى الله عليه وسلم - أحفوا الشوارب واعفوا اللحية، قال: لأنه صح عن ابن عمر راوي هذا الحديث أنه كان يأخذ الفاضل عن القبضة، فإن لم يحمل على النسخ -كما هو أصلنا في عمل الراوي على خلاف مرويه مع أنه روي عن غير الراوي وعن النبي صلى الله عليه وسلم - يحمل الإعفاء على إعفائها عن أن يأخذ غالبها أو كلها كما هو فعل مجوس الأعاجم من حلق لحاهم، ويؤيده ما في مسلم عن أبي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم جزوا الشوارب واعفوا اللحى خالفوا المجوس فهذه الجملة واقعة موقع التعليل، وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة، ومخنثة الرجال فلم يبحه أحد اهـ ملخصا. (شامی:۳/۳۹۷)

مطلب في حديث التوسعة على العيال والاكتحال يوم عاشوراء

یوم عاشوراء میں اہل وعیال پر خرچ کرنے اور سرمہ لگانے کی حدیث

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ عاشورہ کے دن اپنے اہل وعیال پر دسترخوان وسیع کرنے کی فضیلت کے بارے میں جو حدیث وارد ہوئی ہے وہ صحیح ہے۔اوراس دن سرمہ لگانے کا جس حدیث میں ذکر ہے وہ ضعیف ہے،موضوع نہیں ہے؛ جیسا کہ ابن العز سمجھتے ہیں۔

دسترخوان وسیع کرنے کی فضیلت میں یہ حدیث وارد ہے:

من وسع على عياله يوم عاشوراء وسع الله عليه السنة كلها

(حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: جس نے یوم عاشورہ کو اپنے اہل وعیال پر کھانے میں وسعت کی، اللہ تعالیٰ پورا سال اس پر وسعت فرمائیں گے)۔امام بیہقیؒ نے اس حدیث کوشعب الایمان میں ذکرفرمایاہے۔اس کے علاوہ بھی متعدد طرق سے اس طرح متعدد کی احادیث ذکر فرمائی ہیں۔ احادیث نقل کرنے کے بعد امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام روایات اگرچہ ضعیف ہیں،لیکن چوں کہ ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں اس لئے مجموعی اعتبار سے ان میں قوت آجاتی ہے۔**هذه الأسانيد وإن كانت ضعيفة فهي إذا ضم بعضها إلى بعض أخذت قوة والله اعلم** (حاشیہ فرفور علی ردالمحتار)۔

علامہ شامیؒ نے بحوالے طحطاوی حضرت جابرؓ کا یہ ارشاد بھی نقل فرمایا ہے کہ میں نے چالیس سال تک اس کا تجربہ کیا،اور کبھی اس کے برخلاف نہیں پایا۔

اور اکتحال کے بارے میں فتح القدیر کے حوالے سے دو حدیثیں ذکر فرمائی

ہیں۔اول وہ حدیث جو بیہقی نے شعب الایمان میں ذکر کی ہے، اس کے راوی ابن عباسؓ ہیں: **من اکتحل الإثمد یوم عاشوراء لم یر رمدا أبداً** (جس نے یوم عاشورہ کو آنکھوں میں اثمد لگایا وہ کبھی بھی آشوب چشم میں مبتلا نہیں ہوگا) اس حدیث کو بیہقی نے ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ اس حدیث کی سند میں جو یبر اور ضحاک ہیں۔ جو یبر ضعیف ہیں اور ضحاک کا لقا ابن عباسؓ سے ثابت نہیں ہے۔

دوسری وہ حدیث ہے جس کو ابن جوزی نے موضوعات میں ذکر کیا ہے۔اس کے راوی ابوھریرہؓ ہیں:

عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من اکتحل یوم عاشوراء لم ترمد عینه تلک السنة"۔

(جس نے یوم عاشورہ کو آنکھوں میں سرمہ لگایا اس سال اس کی آنکھو کو آشوب چشم نہیں ہوگا)۔ابن جوزیؒ اس حدیث کے بارے میں حاکم کا قول نقل فرماتے ہیں کہ یوم عاشورہ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سرمہ لگانا ثابت نہیں ہے۔ اس دن سرمہ لگانا تو قاتلینِ حسینؓ کی طرف سے ایجاد کردہ بدعت ہے۔

اکتحال سے متعلق مذکورہ بحث اس مقام پر صاحب فتح القدیر نے ذکر فرمائی ہے، علامہ شامیؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: دراصل صاحبِ ہدایہ بحالتِ صوم سرمہ لگانے کے غیر مکروہ ہونے پر حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

ولا بأس بالکحل ودهن الشارب لأنه نوع ارتفاق وهو لیس من محظور الصوم، وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم إلى الاکتحال یوم عاشوراء وإلى الصوم فيه (هدایه)

استدلال اس طور پر ہے کہ یوم عاشورہ کو روزہ رکھا جاتا ہے جیسا کہ متعدد

احادیث سے ثابت ہے اور رمضان کے روزے فرض کئے جانے سے پہلے عاشورہ کا ہی روزہ رکھا جاتا تھا۔ ماقبل میں ذکرکردہ حدیث میں عاشوراء کے دن سرمہ لگانے کا ذکر ہے؛ اس سے معلوم ہوا کہ روزے میں بھی سرمہ لگایا جاسکتا ہے اور اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

حدیثِ توسع اور حدیثِ اکتحال پر ابن ابی العز کا اعتراض اور جواب

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب نہر نے ہدایہ کی اس عبارت پر ابن ابی العزؒ کے اعتراضات نقل فرما کر ان کا جواب بھی دیا ہے۔

نہر میں ابن ابی العز کی **التنبيه على مشكلات الهداية** کے حوالے سے ہے کہ:

''حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم عاشورا کو روزہ کے علاوہ کچھ ثابت نہیں ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ عاشورہ کے دن حضرت حسینؓ کی شہادت کی وجہ سے روافض نے ماتم کرنے اور رنج وغم کے اظہار کی رسمیں ایجاد کی تو اس کے مقابلہ میں اہل سنت کے جاہلوں نے بھی خوشیاں منانے، دانہ بھوننے، کھانا پکانے اور سرمہ لگانے کی رسمیں ایجاد کیں۔ اور اسی مقصد سے اہلِ سنت کے جاہلوں نے سرمہ لگانے اور توسع علی اہل العیال کی حدیثیں وضع کر کے روایت کرنا شروع کردی۔''

صاحب نہر فرماتے ہیں کہ 'ابن ابی العز' کی یہ بات مردود ہے، اس لئے کہ سرمہ والی حدیث اس باب میں ضعیف ہے، موضوع نہیں ہے اور کیونکر موضوع ہو سکتی ہے جب کہ فتح القدیر میں اس کی تخریج بھی کی گئی ہے۔ اور صاحبِ فتح فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے متعدد طرق ہیں، ان میں سے اگرچہ کوئی ایک طریق قابل استدلال واحتجاج نہ ہو؛ لیکن تعدد طرق کی وجہ سے ان حدیثوں کے مجموعے سے

احتجاج کیا جاسکتا ہے۔ اور توسع والی حدیث کو تو ثقات راویوں نے نقل کیا ہے۔ اور علامہ ابن العراقی نے ایک مستقل رسالہ میں حدیث توسع کی تخریج کی ہے، پس اس کی صحت کا انکار کرنا ہرگز درست نہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبِ نہر کی یہ عبارت یعنی ابن ابی العز کا کلام اور اس کا جواب دراصل حواشی سعدیہ سے ماخوذ ہے، لیکن صاحب نہر نے حدیثِ اکتحال والی بات (ضعیفۃ لاموضوعۃ) اور فتح القدیر کے حوالے سے جو کچھ نقل کیا ہے (**فھذہ عدۃ طرق الخ**) وہ اپنی طرف سے زیادہ کیا ہے، یہ عبارت حواشی سعدیہ میں نہیں ہے۔ اور صاحب نہر کی یہ زیادتی محل نظر ہے۔ یعنی (۱) حدیث اکتحال کے وضع کا انکار کر کے اس کو ضعیف کہنا محل نظر ہے۔ (۲) اور فتح القدیر میں مذکور متعدد طرق کی بنیاد پر یہ کہنا کہ اکتحال یوم عاشورہ ثابت ہوتا ہے، یہ بھی محل نظر ہے۔

علامہ شامیؒ اس دوسرے امر کے متعلق فرماتے ہیں کہ فتح القدیر میں اصل مسئلہ اکتحال للصائم کا زیر بحث ہے، اور اس کے لیے انہوں نے اکتحال للصائم کی روایات متعدد طرق سے نقل فرمائی ہیں۔

ان میں سے بعض احادیث وہ ہیں جو 'اکتحال للصائم مقید بعاشوراء' ہے اور بعض وہ ہیں جس میں اکتحال للصائم مطلق ہے۔ اور فتح القدیر کی مراد یہ ہے کہ یہ تمام مجموعہ احادیث فقط 'اکتحال للصائم' کے لئے حجت ہے، یعنی روزہ دار روزے میں سرمہ لگا سکتا ہے۔ سرمہ لگانے کی وجہ سے روزے میں کوئی خرابی نہیں آئے گی۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یومِ عاشورا کو سرمہ لگانے کی سنیت یا پسندیدہ ہونے کو بھی ثابت مانا جائے۔ اور صاحبِ نہر نے اس کو 'اکتحال یوم عاشوراء' کا استدلال قرار دے دیا ہے۔

اور رہا حدیثِ اکتحال فی یوم عاشوراء کا حکم تو حافظ سخاوی نے 'مقاصدِ حسنہ' میں اس کے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے۔ بہت سے حضرات نے انہی کی اتباع کی ہے، مثلا ملا علی قاریؒ نے اپنی کتاب 'موضوعات' میں، اور علامہ سیوطیؒ نے حاکمؒ سے 'الدرر المنتشرۃ' میں نقل کیا ہے کہ یہ منکر ہے۔ اور 'جرّاحی' نے 'کشف الخفاء ومزیل الالباس' میں لکھا ہے کہ حاکمؒ فرماتے ہیں کہ اکتحال یوم عاشورا کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کوئی روایت وارد نہیں۔ اور یہ امر بدعت ہے۔ ہاں توسع علی العیال والی روایت ثابت ہے۔ جیسا کہ حافظ سیوطی نے درر میں تحریر فرمایا ہے۔

مطلب في حديث التوسعة على العيال والاكتحال يوم عاشوراء

وحديث التوسعة على العيال يوم عاشوراء صحيح وأحاديث الاكتحال فيه ضعيفة لا موضوعة كما زعمه ابن عبد العزيز.

(قوله: وحديث التوسعة إلخ) وهو 'من وسع على عياله يوم عاشوراء وسع الله عليه السنة كلها' قال جابر: جربته أربعين عاما فلم يتخلف ط وحديث الاكتحال هو ما رواه البيهقي وضعفه: من اكتحل بالإثمد يوم عاشوراء لم ير رمدا أبدا ورواه ابن الجوزي في الموضوعات من اكتحل يوم عاشوراء لم ترمد عينه تلك السنة « فتح. قلت: ومناسبة ذكر هذا هنا أن صاحب الهداية استدل على عدم كراهة الاكتحال للصائم بأنه - عليه الصلاة والسلام - قد ندب إليه يوم عاشوراء وإلى الصوم فيه. قال في النهر: وتعقبه ابن العز بأنه لم يصح عنه - صلى الله عليه وسلم - في يوم عاشوراء غير صومه وإنما الروافض لما ابتدعوا إقامة المأتم وإظهار الحزن يوم عاشوراء لكون الحسين قتل فيه ابتدع جهلة أهل السنة إظهار السرور واتخاذ الحبوب والأطعمة والاكتحال، و رووا أحاديث موضوعة في الاكتحال وفي التوسعة فيه على العيال. اهـ.

وهو مردود بأن أحاديث الاكتحال فيه ضعيفة لا موضوعة كيف وقد

خرجها في الفتح ثم قال: فهذه عدة طرق و إن لم يحتج بواحد منها، فالمجموع يحتج به لتعدد الطرق وأما حديث التوسعة فرواه الثقات وقد أفرده ابن القرافي في جزء خرجه فيه اهـ ما في النهر، وهو مأخوذ من الحواشي السعدية لكنه زاد عليها ما ذكره في أحاديث الاكتحال وما ذكره عن الفتح وفيه نظر فإنه في الفتح ذكر أحاديث الاكتحال للصائم من طرق متعددة بعضها مقيد بعاشوراء، وهو ما قدمناه عنه، وبعضها مطلق فمراده الاحتجاج بمجموع أحاديث الاكتحال للصائم ولا يلزم منه الاحتجاج بحديث الاكتحال يوم عاشوراء، كيف وقد جزم بوضعه الحافظ السخاوي في المقاصد الحسنة، و تبعه غيره منهم مثلا علي القاري في كتاب الموضوعات، ونقل السيوطي في الدرر المنتثرة عن الحاكم أنه منكر، وقال الجراحي في كشف الخفاء ومزيل الإلباس قال الحاكم أيضا الاكتحال يوم عاشوراء لم يرد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فيه أثر، وهو بدعة، نعم حديث التوسعة ثابت صحيح كما قال الحافظ السيوطي في الدرر.
(شامی:۳/۳۹۸)

مطلب: یقدم هنا القیاس علی الستحسان

قیاس کواستحسان پر مقدم کرنے کا ایک مسئلہ

علامہ حصکفیؒ نے دو مسئلے ذکر کئے ہیں:

پہلا مسئلہ: ایک آدمی ابتداءِ دن میں حالت سفر میں تھا، اور اس کو سفر کی وجہ سے روزہ نہ رکھنے کی رخصت تھی، پھر حالت سفر میں اس نے صبحِ صادق تک روزہ نہ رکھنے کی نیت کی، یا کوئی نیت نہیں کی، پھر اسی درمیان وہ کسی شہر میں پہونچا اور اس نے اقامت کی نیت کر لی، اور ابھی روزہ کی نیت کا وقت (ضحوۂ کبری) باقی تھا تو روزہ کی نیت بھی کر لی تو اس کا روزہ درست ہوجائے گا۔ اور ایسا کرنا واجب بھی ہے۔ اس صورت میں اگر وہ روزہ رکھنے کے بعد روزہ توڑ دے، یہ سمجھ کر کہ میں دن کے شروع حصہ میں مسافر تھا، اس اعتبار سے مجھے رخصت ہے۔ تو روزہ توڑنے کی وجہ سے اس پر قضا لازم ہوگی؛ لیکن شبہ کی وجہ سے اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: ایک آدمی ابتداءِ دن میں مقیم تھا۔ اور مقیم ہونے کے اعتبار سے اس پر روزہ واجب تھا، اس لیے اس نے روزہ کی نیت کی، پھر اسی دن سفر کے لئے نکلا، اور اس نے سفر پر نکلنے کے بعد روزہ توڑ دیا، یہ سمجھ کر کہ مجھے سفر کی وجہ سے رخصت ہے، حالانکہ اس روزہ کو پورا کرنا واجب تھا۔ اس صورت میں بھی قضا لازم ہوگی؛ لیکن سفر کے شبہ کی وجہ سے اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔

اس پر علامہ حصکفیؒ نے ایک مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کوئی آدمی سفر پر گیا اور درمیان سفر روزہ توڑ دیتا تو شبہ کی وجہ سے اس پر کفارہ ساقط ہوجاتا؛ لیکن اگر اس نے سفر میں روزہ نہیں توڑا، بلکہ اپنی کوئی بھولی ہوئی چیز لینے کے لئے پھر سے شہر میں داخل ہوا، اور وہاں آکر روزہ توڑ دیا، یہ سمجھ کر کہ گھر سے نکلنے کی وجہ سے میرا سفر شروع ہو چکا

ہے اور میں اس وقت بھی مسافر ہوں، تو اس کا یہ شبہ معتبر نہ ہوگا، کیوں کہ وہ گھر پر لوٹ آیا ہے، اور گھر لوٹ آنے کی وجہ سے اس کا سفر مرفوض ہو گیا ہے۔

یہاں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ گھر لوٹ آنے کی وجہ سے اس کا سفر مرفوض ہو گیا تو اس پر قضا و کفارہ دونوں لازم ہوں گے؛ لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ چوں کہ اس روزے کے درمیان سفر حائل ہو گیا تھا اور پھر اس کا گھر لوٹنا سفر ختم کرنے کے طور پر نہیں تھا تو یہاں سفر کا شبہ معتبر سمجھا جانا چاہئے اور کفارہ لازم نہ ہونا چاہئے۔

اسی پر علامہ شامیؒ کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں استحسان کا اعتبار نہیں، قیاس کا اعتبار رہوگا، چنانچہ علامہ شامیؒ خانیہ کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ مذکورہ شخص پر کفارہ لازم ہوگا؛ کیونکہ وہ کھانے کے وقت مقیم تھا، بایں طور کہ اس نے اپنے گھر لوٹ کر سفر ختم کر دیا تھا۔ اور ہم قیاس اپنائیں گے اور پھر علامہ شامیؒ نے حموی کے حوالے سے اس مسئلہ کا بھی راجح قیاسی مسائل کی فہرست میں شمار ہونا نقل فرمایا ہے۔

اخیر میں دو مسئلے بطور تتمہ علامہ شامی نے ذکر فرمائے ہیں:

(۱) باب مایفسد الصوم میں یہ مسئلہ گذرا ہے کہ اگر کسی آدمی نے اقامت کی حالت میں روزہ رکھ کر توڑ دیا، پھر اسکے بعد بخوشی سفر شروع کیا تو اس پر سے روزہ توڑنے کی وجہ سے عائد شدہ کفارہ ساقط نہ ہوگا، اسی طرح اس آدمی سے بھی کفارہ ساقط نہ ہوگا جس نے اقامت کی حالت میں روزہ توڑا ہو، پھر اس کو جبراً سفر کرنے پر مجبور کیا گیا ہو۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر آدمی اقامت کی حالت میں روزہ نہ توڑے بلکہ سفر کی غرض سے اپنے شہر سے باہر نکلنے کے بعد روزہ توڑ دے، پھر کسی ضرورت کی وجہ سے دوبارہ اپنے شہر آنا پڑے، اور شہر میں آ کر کھانا کھائے تو

اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا، گرچہ لوٹنے کے بعد سفر کا ارادہ بالکل ترک کر دیا ہو، اس لیے کہ یہاں مفسدِ صوم سفر کی حالت میں پایا گیا ہے، اور اس صورت میں قیاس اور استحسان دونوں اعتبار سے شبہ معتبر ہے، اس لیے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

(۲) بدائع کی صلوۃ المسافر میں ہے کہ اگر کوئی آدمی سفر کے لیے اپنے شہر سے نکلا، درمیانِ سفر نماز کا وقت ہونے پر نماز میں مشغول ہو گیا، پھر دورانِ نماز اس کو حدث لاحق ہو جائے اور اس کے پاس پانی بھی میسر نہ ہو، جس کی وجہ سے پانی لینے کے لیے واپس شہر میں لوٹنے کا ارادہ کیا، پس اگر اس کے پڑاو سے اپنے شہر تک کا فاصلہ شرعی سفر کی مقدار سے کم ہو تو اس آدمی کے محض اپنے شہر واپسی کی نیت کرتے ہی اس کا سفر مرفوض ہو جائے گا اور وہ مقیم بن جائے گا، اور اب وہ دو رکعت کے بجائے چار رکعات پڑھے گا۔ چنانچہ شہر میں داخل ہونے سے پہلے بھی پانی میسر ہو جائے اور شہر میں جانا نہ پڑے تو بھی وہ اس نماز کے لیے مقیم ہی سمجھا جائے گا اور وہ چار رکعات مکمل پڑھے گا۔

اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مسافر اگر اپنے شہر لوٹنے کی نیت کرے اور شہر میں داخل ہونے سے قبل روزہ توڑ دے تو اس صورت میں نیتِ عود سے ہی چوں کہ وہ مقیم سمجھا جاتا ہے، اس لیے اس آدمی پر کفارہ لازم ہونا چاہیے۔ تأمل۔

مطلبٌ یقدم هنا القیاس علی الاستحسان

(ولو نوى مسافرٌ الفطر) أو لم ينو (فأقام ونوى الصوم في وقتها) قبل الزوال (صح) مطلقا (ويجب عليه) الصوم (لو) كان (في رمضان) لزوال المرخص (كما يجب على مقيم إتمام) صوم (يوم منه) أي رمضان (سافر فيه) أي في ذلك اليوم (و) لكن (لا كفارة عليه لو أفطر فيهما) للشبهة في أوله وآخره

إلا إذا دخل مصره لشيء نسيه فأفطر فإنه يكفر،(تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله فإنه يكفر) أي قياسا لأنه مقيمٌ عند الأكل حيث رفض سفره بالعود إلى منزله وبالقياس نأخذ اهـ خانيةٌ فتزاد هذه على المسائل التي قدم فيها القياس على الاستحسان، حموي.

وقد مر أنه لو أكل المقيم ثم سافر أو سوفر به مكرها لا تسقط الكفارة والظاهر أنه لو أكل بعد ما جاوز بيوت مصره ثم رجع فأكل لا كفارة عليه وإن عزم على عدم السفر أصلا بعد أكله لأن أكله وقع في موضع الترخص نعم يجب عليه الإمساك.

هذا وفي البدائع من صلاة المسافر: لو أحدث في صلاته فلم يجد الماء فنوى أن يدخل مصره وهو قريب صار مقيما من ساعته وإن لم يدخل فلو وجد ماء قبل دخوله صلى أربعا لأنه بالنية صار مقيما. اهـ. قلت: ومقتضاه أنه لو أفطر بعد النية قبل الدخول يكفر أيضا تأمل. (شامی:۳/۴۱۷)

تنبيه: المسافر إذا نوى الإقامة أقل من نصف شهر هل يحل له الفطر؟

پندرہ دن سے کم اقامت کی صورت میں روزہ کا حکم

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مجھ سے یہ دریافت کیا گیا کہ جب کوئی مسافر کسی جگہ پندرہ دن سے کم مدت اقامت کی نیت کرلے تو اس کے لئے نماز میں قصر کرنا حلال ہوجاتا ہے، لیکن کیا ایسے شخص کے لئے روزہ میں افطار کرنا بھی حلال ہوگا یا نہیں؟ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کے بارے میں کوئی صریح قول نہیں دیکھا ہے۔ البتہ بدائع میں لکھا ہے کہ اگر مسافر اپنے شہر میں داخل ہوجائے یا کسی اور شہر میں اقامت کی نیت سے داخل ہو تو اس کے لئے اس دن روزہ رکھنا

ضروری ہے اور روزہ نہ رکھنا مکروہ ہے، اگرچہ وہ دن کے ابتدائی وقت میں مسافر ہو۔ کیونکہ اس دن محرم اور مبیح دونوں جمع ہو گئے ہیں۔ اور جب محرم اور مبیح جمع ہو جائیں تو محرم کو ترجیح دی جاتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ سفر افطار کو مباح کرنے والا (مبیح) ہے اور اقامت افطار کے لئے محرم ہے، کیونکہ اقامت کی وجہ سے افطار کی رخصت ختم ہو جاتی ہے اور یہاں اس دن میں دونوں جمع ہیں۔ لہٰذا محرم یعنی اقامت کو ترجیح دی جائے گی، اور اس شخص کے لئے روزہ رکھنا ضروری ہوگا۔

اور اگر مسافر کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ غروب شمس تک اس شہر میں داخل نہ ہو پائے گا تو اس صورت میں اس کے لئے اس دن افطار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بدائع کی بات یہاں پوری ہوئی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بدائع نے پہلی صورت میں لزومِ صوم کے لیے نیتِ اقامت کے ساتھ دخول شہر ضروری قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر اقامتِ شرعیہ کی نیت کے بغیر دخولِ مصر ہو تو اس کے لیے افطار مباح ہوگا، گرچہ دن کے ابتدائی وقت میں داخل ہوا ہو۔ اور اسی طرح دوسرے دن بھی اس شہر میں اس کے لیے افطار مباح ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں محرم یعنی اقامتِ شرعیہ کی نیت موجود نہیں۔ فقط دلیلِ اباحت یعنی سفر ہی متحقق ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر مسافر کسی جگہ پندرہ دن سے کم مدتِ اقامت کی نیت کر لے تو مقتضاءِ قواعد کے مطابق ایسے شخص کے لئے افطار کرنا (روزہ نہ رکھنا) حلال ہوگا، جب تک کہ اس کے خلاف صریح قول نہ پایا جائے۔

تنبیه:

المسافر إذا نوى الإقامة في مصر أقل من نصف شهر هل يحل له الفطر في هذه المدة كما يحل له قصر الصلاة، سألت عنه، ولم أره صريحا وإنما رأيت في البدائع وغيرها: لو أراد المسافر دخول مصره أو مصر آخر ينوي فيه الإقامة يكره له أن يفطر في ذلك اليوم وإن كان مسافرا في أوله لأنه اجتمع المحرم للفطر، وهو الإقامة والمبيح أو المرخص وهو السفر في يوم واحد فكان الترجيح للمحرم احتياطا، وإن كان أكبر رأيه أنه لا يتفق دخوله المصر حتى تغيب الشمس فلا بأس بالفطر فيه اهـ فتقييده بنية الإقامة يفهم أنه بدونها يباح له الفطر في يوم دخوله ولو كان أول النهار لعدم المحرم وهو الإقامة الشرعية وكذا في اليوم الثاني مثلا. والحاصل أن مقتضى القواعد الجواز ما لم يوجد نقل صريح بخلافه تأمل. (شامی: ۳/۴۱۷)

مطلب: في صوم الست من شوال

شوال کے چھ روزے

درمع التنویر میں ہے کہ: شوال کے چھ روزوں کو متفرق رکھنا مندوب ہے۔ اور مختار قول کے مطابق تتابع مکروہ نہیں، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اور تتابع مکروہ یہ ہے کہ عید کے دن اور اس کے بعد پانچ دن، کل چھ دن روزے رکھے۔ پس اگر کوئی شخص عید کے دن روزہ نہ رکھے اور اس کے بعد چھ دن تتابع سے رکھے تو مکروہ نہ ہوگا، بلکہ یہ مستحب اور مستحسن ہے۔

اس مطلب میں درمع التنویر کی اس عبارت میں مذکور چند مسئلہ کی وضاحت علامہ شامیؒ نے فرمائی ہے۔

(۱) شوال کے چھ روزے کس صورت میں مکروہ ہے؟

(۲) امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مکروہ تتابع کی صورت کون سی ہے؟

(۳) امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کراہت کی کیا حقیقت ہے؟

علامہ شامیؒ صاحب ہدایہ کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ: انہوں نے اپنی کتاب 'التجنیس' میں لکھا ہے کہ رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے رکھنا بعض فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ مختار قول یہ ہے کہ شوال کے چھ روزے رکھنا مکروہ نہیں ہے۔ اور کراہت کی جو بات کہی گئی ہے وہ اس اندیشہ سے تھی کہ کہیں ان چھ روزوں کو بھی رمضان میں نہ شمار کرلیا جائے، اور نصاریٰ کے ساتھ مشابہت ہو جائے۔ چوں کہ اب یہ معنی زائل ہوگیا ہے اس لئے اب شوال کے روزے رکھنا بھی مکروہ نہیں ہے۔ ایسا ہی ابواللیث کی کتاب النوازل، حسام الشہید کی الواقعات، محیط البرہانی، اور ذخیرہ میں ہے۔ اور 'الغایۃ' میں حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ ان کے نزدیک شوال کے چھ روزے رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور فرماتے ہیں کہ شوال اور رمضان کے روزوں کے درمیان فرق کرنے کے لئے عید الفطر کا دن کافی ہے اور اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ فقہاء متأخرین ان روزوں میں کوئی حرج نہیں پاتے ہیں، یعنی شوال کے روزے رکھنا مکروہ نہیں ہے۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ ان چھ روزوں کو الگ الگ رکھنا افضل ہے یا پے در پے؟

'الحقائق' میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک عید الفطر سے متصل ان روزوں کو رکھنا مکروہ ہے، اور ہمارے نزدیک مکروہ نہیں۔ گرچہ افضلیت کے بارے میں ہمارے مشائخ کے اقوال الگ الگ ہیں۔

(۱) امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ تتابع کے ساتھ یہ روزے رکھنا؛ مکروہ ہے، لیکن مختار قول یہ ہے کہ یہ بھی مکروہ نہیں ہے۔

(۲) الوافی، الکافی اور المصفی میں ہے کہ یہ امام مالکؒ کے نزدیک مکروہ ہے،

اور ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب تفصیل علامہ قاسم بن قطلو بغا کے رسالہ '**تحرير الأقوال فی صوم الست من شوال**' میں ہے جس میں علامہ قاسم بن قطلو بغا نے اس قول کی تردید فرمائی ہے جو منظومہ تبانی اور اس کی شرح میں ہے اور اس میں انہوں نے کراہت کو امام ابوحنیفہؒ کی طرف مطلقا منسوب کرتے ہوئے اسی کراہت کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ قاسم بن قطلو بغا نے اس کی تردید میں لکھا ہے کہ کراہت کے قول کی نسبت امام ابوحنیفہؒ کی طرف غیر روایت اصول ہے، اس طرح صاحب تبانی اور اس کے شارح نے ایسے قول کی تصحیح کی ہے کہ ان سے پہلے کسی نے اس کی تصحیح نہیں کی ہے۔ گویا انہوں نے ضعیف قول کی تصحیح کی ہے۔ اور انہوں نے ایک جھوٹے اور بلا دلیل دعوے کے ذریعہ ایک بڑے کارِ ثواب کو معطل قرار دیا۔ پھر انہوں نے بہت سی کتب مذہب کی عبارات نقل کی ہے۔

مکروہ تتابع

امام ابو یوسفؒ کے یہاں درِمختار کی عبارت کے مطابق عید کا دن اور اس کے بعد پانچ دن کل ملا کر چھ روزے مسلسل رکھنا مکروہ ہے۔ اگر عید کا فصل ہو جائے تو مکروہ نہیں۔

اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صاحب بدائع کی عبارت ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قولِ کراہت کا ایک مطلب یہی ہے۔ گویا اس طرح صاحب بدائع نے امام ابو یوسفؒ کے قول کراہت کی یہ تاویل کی ہے کہ عید کا دن شامل کر کے رمضان سے تتابع کر دینا مکروہ ہے۔ جب کہ صاحب حقائق کے حوالے سے امام ابو یوسفؒ کے قول کا دوسرا مطلب علامہ قاسم کے رسالہ کے حوالے سے اوپر گزرا کہ

عید کے دن افطار کرنے کے بعد دوسری شوال سے مسلسل چھ روزے رکھنا، مکروہ تتابع ہے۔

سابق میں جو تفصیل گذری یعنی: ''غایہ کے حوالے سے امام حسن بن زیاد کا قول اوراس کے بعد جو کچھ صاحب غایہ نے کہا کہ عید کے دن کا فاصلہ کافی ہے، اور اس کے بعد تتابع افضل ہے یا تفریق ہے، اس میں مشائخ کا اختلاف''؛ یہ سب تفصیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کا صحیح مطلب وہی ہے جو صاحب حقائق نے ذکر فرمایا ہے، یعنی امام ابو یوسفؒ یوم العید کے فاصلہ کے بعد بھی ٦ روزوں میں تتابع مکروہ سمجھتے ہیں۔

مطلب في صوم الست من شوال

(وندب تفريق صوم الست من شوال) ولا يكره التتابع على المختار خلافا للثاني حاوي. والإتباع المكروه أن يصوم الفطر وخمسة بعده فلو أفطر الفطر لم يكره بل يستحب ويسن ابن كمال

(قوله وندب إلخ) ذكر هذه المسألة بين مسائل النذر غير مناسب وإن تبع فيه صاحب الدرر

(قوله على المختار) قال صاحب الهداية في كتابه التجنيس: إن صوم الستة بعد الفطر متتابعة منهم من كرهه والمختار أنه لا بأس به لأن الكراهة إنما كانت لأنه لا يؤمن من أن يعد ذلك من رمضان فيكون تشبها بالنصارى والآن زال ذلك المعنى اهـ ومثله في كتاب النوازل لأبي الليث والواقعات للحسام الشهيد والمحيط البرهاني والذخيرة؛ وفي الغاية عن الحسن بن زياد أنه كان لا يرى بصومها بأسا ويقول كفى بيوم الفطر مفرقا بينهن وبين رمضان اهـ و فيها أيضا عامة المتأخرين لم يروا به بأسا. واختلفوا هل الأفضل التفريق أو التتابع اهـ. وفي الحقائق صومها متصلا بيوم الفطر يكره عند مالك وعندنا لا

يكره وإن اختلف مشايخنا في الأفضل.

وعن أبي يوسف أنه كرهه متتابعا والمختار لا بأس به اهـ وفي الوافي والكافي والمصفى يكره عند مالك، وعندنا لا يكره، وتمام ذلك في رسالة تحرير الأقوال في صوم الست من شوال للعلامة قاسم وقد رد فيها على ما في منظومة التباني وشرحها من عزوه الكراهة مطلقا إلى أبي حنيفة وأنه الأصح بأنه على غير رواية الأصول وأنه صحح ما لم يسبقه أحد إلى تصحيحه وأنه صحح الضعيف وعمد إلى تعطيل ما فيه الثواب الجزيل بدعوى كاذبة بلا دليل ثم ساق كثيرا من نصوص كتب المذهب فراجعها فافهم (قوله والإتباع المكروه إلخ) العبارة لصاحب البدائع وهذا تأويل لما روي عن أبي يوسف على خلاف ما فهمه صاحب الحقائق كما في رسالة العلامة قاسم، لكن ما مر عن الحسن بن زياد يشير إلى أن المكروه عند أبي يوسف تتابعها وإن فصل بيوم الفطر فهو مؤيد لما فهمه في الحقائق تأمل. (شامی: ۳/۴۲۱)

مطلب: في النذر الذي يقع للأموات من أكثر العوام من شمع أو زيت أو نحوه

مزارات پر چراغاں کرنے وغیرہ کی نذر کا حکم

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اکثر عوام نیک مردہ بزرگوں اور اولیا کے نام سے ان کا تقرب حاصل کرنے کی نیت سے نذر مانتے ہیں اور ان کے مزاروں پر ان کی قربت کے ارادے سے دراہم، چراغ، تیل وغیرہ چڑھاتے ہیں۔ یہ نذر بالاجماع حرام ہے، البتہ اگر ان سب چیزوں کو وہاں کے فقراء پر خرچ کرنے کی نیت کرے اور صاحب قبر کے تقرب کی نیت نہ ہو تو درست ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اکثر عوام کو دیکھا جاتا ہے کہ اپنے مریض کی شفایابی کے لئے یا اپنی حاجت براری کے لئے کسی بزرگ کی مزار پر آ کر کہتے ہیں

کہ یا سیدی فلاں! اگر میرا غائب لوٹ آئے، میرا مریض شفایاب ہوجائے یا میری حاجت پوری ہوجائے تو تیرے لئے اتنا سونا چاندی، اتنا کھانا، اتنی موم بتیاں، اتنا تیل صدقہ کروں گا، اس طرح نذر ماننا باطل اور حرام ہے۔

اس کے باطل اور حرام ہونے کی چند وجہیں علامہ شامیؒ نے یہاں بیان فرمائی ہیں، جو درج ذیل ہے۔

(۱) یہ نذر مخلوق کے لئے ہے، اور مخلوق کے لئے نذر ماننا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نذر عبادت ہے اور عبادت مخلوق کے لئے نہیں ہوتی۔ اس طرح نذر ماننے میں مخلوق کی عبادت لازم آئے گی جو جائز نہیں ہے۔

(۲) منذور لہ یعنی جس کے لئے نذر مانی گئی ہے وہ مردہ ہے، اور مردہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے۔

(۳) نذر ماننے والا یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ مردہ بھی ان امور میں تصرف کرتا ہے، اور اس کا یہ اعتقاد کفر ہے۔ (العیاذ باللہ)

اور اگر نذر ماننے والا یوں کہے کہ یا اللہ! میں تیرے لئے نذر مانتا ہوں کہ اگر میرا مریض شفایاب ہوجائے، میرا غائب لوٹ آئے یا میری حاجت پوری فرمادے تو میں سیدہ نفیسہ کے دروازے پر بیٹھنے والے فقراء کو کھانا کھلاؤں گا۔ یا کسی اور بزرگ مثلاً امام شافعیؒ یا امام لیثؒ کے دروازے پر بیٹھنے والے فقراء کو کھانا کھلاؤں گا، یا ان کی مسجد کے لئے چٹائیاں یا وہاں روشنی کے لئے تیل خریدوں گا یا اس کے علاوہ کچھ ایسی نذر مانے جس میں فقراء کا نفع ہو تو یہ درست ہے؛ کیونکہ اس صورت میں نذر اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اور بزرگ کا نام صرف اس لئے ہے کہ ان بزرگ کی مزار یا مسجد میں مقیم مستحق فقراء اس نذر کا مصرف ہے۔

اس صورت میں فقرا پر صرف کرنے کی جن چیزوں کی نذر مانی گئی ہے اس کو کسی غنی، شریف منصب والے، ذی نسب یا ذی علم پر خرچ کرنا جائز نہیں ہے؛ کیونکہ اغنیاء کو نذر دینے کا جواز شرع سے ثابت نہیں ہے اور اگر یہ لوگ (صاحب منصب، ذی نسب وغیرہ) محتاج فقیر ہوں تو پھر ان کے لئے منذور اشیا جائز ہوں گی۔

مخلوق کے لئے نذر ماننا بالا جماع حرام ہے، یہ نذر منعقد بھی نہیں ہوتی اور ذمہ پر لازم بھی نہیں ہوتی ہے۔ اس طرح نذر ماننا بالکل حرام بلکہ شرم و عار کا موجب ہے۔ اور منذور چیزیں مزار کے خادم کے لئے لینا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر شیخ کا خادم یعنی مزار کا خادم (مجاور) خود محتاج ہو یا اس کے عیال فقیر ہوں تو اس صورت میں اس نذرِ باطل کو مستقل صدقے کے طور پر قبول کرسکتا ہے، مگر وہ اس وجہ سے مکروہ ہے کہ دینے والے کی نیت تصدق علی الفقیر کی نہیں، بلکہ تقرب الی المیت کی ہے۔ پس کراہت اسی صورت ختم ہوگی جب دینے والے کی نیت بھی درست ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ ناذر اگر اللہ تعالیٰ کے لئے اور اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے صیغہ نذر استعمال کرے اور بزرگ کے ذکر سے وہاں کے فقراء مراد لے تو اس طرح نذر ماننا درست ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے یہاں چند اور مسائل بھی ذکر کئے ہیں:

جن فقرا پر صدقہ کرنے کی نیت سے نذر مانی ہو ان کے علاوہ دوسرے فقراء پر بھی منذور اشیا کو صدقہ کیا جاسکتا ہے، کما مر۔

منذور کا ایسی چیزوں میں سے ہونا ضروری ہے، جس کی نذر ماننا بھی درست ہو۔ چنانچہ اگر کوئی آدمی بزرگ اور ولی کی قبر پر یا میناروں میں چراغوں کو روشن کرنے کے لئے تیل کی نذر مانے تو یہ درست نہیں ہے۔ جیسا کہ آج کل عورتیں سید عبدالقادر

جیلانیؒ کے لئے تیل کی نذر مانتی ہیں اوراس کومشرقی میناروں میں روشن کرتی ہیں، یہ سب باطل ہے۔ اوراس سے بھی بڑھ کرقبیح اور بری چیز یہ ہے کہ ان میناروں میں مولود پڑھنے کی نذر مانی جائے۔ اس میں گانا اورلہوولعب ہوتا ہے۔ اوراس کا ثواب حضرت محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بخشا جاتا ہے۔

اخیر میں علامہ حصکفی فرماتے ہیں کہ:

عوام کی ایسی جاہلانہ حرکتوں کی وجہ امام محمدؒ فرمایا کرتے تھے کہ اگر یہ سب کے سب، اتنی بڑی مقدار میں؛ میرے غلام ہوتے، تب بھی میں ان کوآزاد کردیتا اوران سے اپنا ولاء بھی ساقط کردیتا، اس لیے کہ ایسے جاہل لوگ سمجھتے نہیں، اوران کی طرف (مولی ہونے یا معتِق ہونے کی) نسبت بھی عار ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس کلام سے امام محمدؒ کا اصل مقصد جاہل عوام کی مذمت کرنا اوران کی طرف نسبت سے خودکو دور رکھنا ہے، چاہے اس کے لیے ملکِ رقبہ جیسی قوی اور قیمتی نسبت ترک کرنا پڑے۔ کیوں کہ یہ جاہل لوگ باطل وحرام تقرب میں مبتلا ہوتے ہیں، اورایسے لوگوں سے نسبت وتعلق بزرگوں کے لیے عار کا سبب ہے۔ اور یہ انبیاء علیہم السلام کا طریقہ ہے کہ اللہ کے دین کی مخالفت کرنے والے اجانب واقارب؛ ہرایک سے خودکو بری کرلیتے ہیں۔

مطلب في النذر الذي يقع للأموات من أكثر العوام من شمع أو زيت أو نحوه

واعلم أن النذر الذي يقع للأموات من أكثر العوام وما يؤخذ من الدراهم والشمع والزيت ونحوها إلى ضرائح الأولياء الكرام تقربا إليهم فهو بالإجماع باطل وحرام مالم يقصدوا اصرفها لفقراء الأنام وقد ابتلي الناس بذلك، لا سيما في هذه الأعصار وقد بسطه العلامة قاسم في شرح درر البحار

ولقدْ قال الإمامُ محمد: لوْ كانتْ العوامُ عبيدي لأعْتقتهمْ وأسْقطْت ولائي

وذلك لأنهُمْ لا يهْتدُون فالْكلُ بهم يتعيرُون.

(قوله تقربا إليهم) كأن يقول يا سيدي فلان إن رد غائبي أو عوفي مريضي أو قضيت حاجتي فلك من الذهب أو الفضة أو من الطعام أو الشمع أو الزيت كذا بحر (قوله باطل وحرام) لوجوه: منها أنه نذر لمخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لأنه عبادة والعبادة لا تكون لمخلوق. ومنها أن المنذور له ميت والميت لا يملك.

ومنه أنه إن ظن أن الميت يتصرف في الأمور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر، اللهم إلا إن قال يا الله إني نذرت لك إن شفيت مريضي أو رددت غائبي أو قضيت حاجتي أن أطعم الفقراء الذين بباب السيدة نفيسة أو الإمام الشافعي أو الإمام الليث أو اشترى حُصُرا لمساجدهم أو زيتا لوقودها أو دراهم لمن يقوم بشعائرها إلى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل ؛وذكر الشيخ إنما هو محل لصرف النذر لمستحقيه القاطنين برباطه أو مسجده؛ فيجوز بهذا الاعتبار، ولا يجوز أن يصرف ذلك لغني ولا لشريف منصب أو ذي نسب أو علم، ما لم يكن فقيرا ولم يثبت في الشرع جواز الصرف للأغنياء للإجماع على حرمة النذر للمخلوق، ولا ينعقد ولا تشتغل الذمة به ولأنه حرام بل سحت ولا يجوز لخادم الشيخ أخذه إلا أن يكون فقيرا أو له عيال فقراء عاجزون فيأخذونه على سبيل الصدقة المبتدأة، وأخذه أيضا مكروه ما لم يقصد الناذر التقرب إلى الله تعالى وصرفه إلى الفقراء، ويقطع النظر عن نذر الشيخ، بحر۔ ملخصا عن شرح العلامة قاسم۔

(قوله مالم يقصدوا إلخ) أي بأن تكون صيغة النذر لله تعالى للتقرب إليه ويكون ذكر الشيخ مرادا به فقراؤه كما مر، ولا يخفى أن له الصرف إلى غيرهم كما مر سابقا ولا بد أن يكون المنذور مما يصح به النذر كالصدقة بالدراهم و نحوها، أما لو نذر زيتا لإيقاد قنديل فوق ضريح الشيخ أو في المنارة كما يفعل النساء من نذر الزيت لسيدي عبد القادر ويوقد في المنارة جهة المشرق فهو

باطل، وأقبح منه النذر بقراءة المولد في المنابر ومع اشتماله على الغناء واللعب وإيهاب ثواب ذلك إلى حضرة المصطفى - صلى الله عليه وسلم - (قوله ولا سيما في هذه الأعصار) ولا سيما في مولد السيد أحمد البدوي نهر

(قوله ولقد قال إلخ) ذكر ذلك هنا في النّهر، ولا يخفى على ذوي الأفهام أنّ مراد الإمام بهذا الكلام إنّما هو ذمّ العوّام والتّباعد عن نسبتهم إليه بأي وجه يرام ولو بإسقاط الولاء الثابت الانبرام، وذلك بسبب جهلهم العام وتغييرهم لكثير من الأحكام، وتقرّبهم بما هو باطل وحرام؛ فهم كالأنعام يتغيّر بهم الأعلام، ويتبرّءون من شنائعهم العظام كما هو أدب الأنبياء الكرام حيث يتبرءون من الأباعد والأرحام بمخالفتهم الملك العلّام؛ فافهم ما ذكرناه والسّلام. (شامی:۳/۴۲۷)

مطلب: في ليلة القدر

لیلۃ القدر کون سے دن ہوتی ہے؟

لیلۃ القدر کے متعلق علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بالاتفاق رمضان میں دائر رہتی ہے، البتہ رمضان میں تقدم وتاخر ہوتا رہتا ہے۔

علامہ شامیؒ **دائرۃ** کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ لیلۃ القدر رمضان کے ساتھ ہوتی ہے، یعنی جب بھی رمضان کا مہینہ آئے گا؛ شب قدر اس میں پائی جائے گی۔ چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لیلۃ القدر بالاتفاق رمضان کے مہینہ میں ہوتی ہے۔ البتہ ان کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ وہ رمضان کی کسی شب میں معین ہوتی ہے یا نہیں؟ صاحبینؒ کے نزدیک لیلۃ القدر رمضان کی ایک معین رات میں ہوتی ہے، اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی کوئی رات متعین نہیں ہوتی ہے، بلکہ وہ رمضان کی کسی بھی غیر معین رات میں ہوسکتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دوران کی جو تفسیر ہم نے بیان کی ہے اس کی طرف وہ قول اشارہ کرتا ہے جو البحر میں الکافی سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان المبارک

میں گھومتی رہتی ہے؛ لیکن یہ آگے پیچھے ہوتے رہتی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ رمضان کی معین رات میں ہوتی ہے کبھی آگے پیچھے نہیں ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک شب قدر رمضان کی کسی غیر معین رات میں ہوتی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ رمضان کی کسی معین رات میں ہوتی ہے۔ البتہ وہ معین رات کسی کو معلوم نہیں۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کوئی آدمی رمضان کی ایک یا چند راتیں گذر جانے کے بعد اپنے غلام یا اپنی بیوی کو کہے کہ تو شب قدر میں آزاد ہے، یا تجھے شب قدر میں طلاق تو امام صاحب کے نزدیک جب تک آئندہ سال رمضان ختم ہوکر شوال کا چاند نظر نہ آئے تب تک وہ غلام آزاد نہ ہوگا اور اس کی بیوی پر طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک شب قدر رمضان کی کسی رات میں معین نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہاں یہ احتمال ہے کہ پہلے سال شب قدر رمضان کی پہلی تاریخ میں ہو جو تعلیق سے پہلے گذر چکی ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ آئندہ سال کے رمضان کی آخری رات میں ہو۔ لہٰذا احتمال اول کی وجہ سے اس سال ماہ رمضان میں نہ غلام آزاد ہوگا اور نہ طلاق واقع ہوگی اور احتمال ثانی کی وجہ سے جب تک آئندہ سال کا رمضان نہ گذر جائے تب تک نہ غلام آزاد ہوگا اور نہ طلاق واقع ہوگی، جب دوسرے سال کا رمضان ختم ہوگا تو شب قدر جس پر عتق و طلاق معلق تھے، ان دونوں سالوں میں سے کسی ایک سال میں متحقق ہوگیا، لہٰذا اب عتق وطلاق واقع ہوجائیں گے۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک جب آئندہ سال کی وہی تاریخ جس میں پہلے سال اس آدمی نے عتق وطلاق کی بات کہی تھی گذر جائے تو عتق وطلاق واقع ہوجائیں

گے؛ کیونکہ ان کے نزدیک شب قدر مقدم ومؤخر نہیں ہوتی ہے۔یعنی اگر اس نے کم سے کم پہلی رات گذرنے کے بعد طلاق یا عتق کو شب قدر پر معلق کیا تھا تو آئندہ سال کی پہلی رات گذرنے کے بعد طلاق وعتق واقع ہو جائیں گے، کیوں کہ اگر شب قدر اول لیل میں متعین تھی، تو دوسرے سال کی اول لیل میں طلاق وعتق واقع ہوں گے، اور اگر دوسری، تیسری یا بعد کی کسی رات میں متعین تھی تو پہلے سال میں طلاق وعتق واقع ہو چکے ہیں، مگر اس کا تیقن دوسرے سال کی پہلی رات گذرنے کے بعد ہی ہوگا۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب محیط فرماتے ہیں کہ فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔البتہ امام صاحبؒ کے قول پر فتوی دینے کے لئے یہ قید ہے کہ حالف فقیہ ہو؛ یعنی شب قدر کے بارے میں اختلاف فقہاء کو جانتا ہو۔پس اگر اگر وہ عوام میں سے ہو، اختلاف فقہاء کو نہ جانتا ہو تو اس کے لئے شب قدر ۲۷ ویں شب قرار دی جائے گی؛ کیونکہ عوام اسی کو شب قدر کہتے ہیں اور یمین کا مدار عرف پر ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی تعلیق کو عرف کے اعتبار سے اسی طرف پھیر دی جائے گی جو ان کے یہاں متعارف ہے۔اور حلف کو ۲۷ ویں شب کی طرف پھیرے جانے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ایک قول کے مطابق شب قدر رمضان المبارک کی ستائیسویں شب کو ہوتی ہے۔اور بہت سی احادیث اس پر دلالت کرتی ہے۔

البتہ امام صاحبؒ نے ان احادیث کی یہ توجیہ بیان کی ہے کہ اس سال شب قدر اسی تاریخ میں تھی۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے یہاں جو مذکور ہے وہ امام صاحبؒ کا ایک قول ہے، جب کہ البحر میں خانیہ کے حوالے سے مذکور ہے کہ شب

قدر کے بارے میں امام صاحبؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ رات تمام سال میں دائر رہتی ہے۔بعض اوقات یہ رمضان میں ہوتی ہے اور کبھی غیر رمضان میں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سلطان العارفین سیدی محی الدین بن عربی نے 'فتوحات مکیہ' میں جو ذکر کیا ہے، اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ:

شب قدر کے زمانہ کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے۔بعض کہتے ہیں کہ وہ پورے سال میں گھومتی رہتی ہے،اور میرا بھی یہی ماننا ہے۔ چنانچہ میں نے شب قدر کو ماہِ شعبان میں بھی دیکھا ہے، ربیع الاول اور رمضان المبارک میں دیکھا ہے۔ اور اکثر میں نے اس کو رمضان میں دیکھا ہے اور رمضان کے آخری عشرہ میں دیکھا ہے۔ایک دفعہ اسے رمضان کے درمیانی عشرہ میں طاق رات کے علاوہ رات میں دیکھا ہے، اور درمیانی عشرہ کی طاق رات میں بھی دیکھا ہے۔ چنانچہ مجھے یقین ہے کہ وہ سال بھر میں گھومتے رہتی ہے، یعنی مہینہ کی طاق رات میں بھی ہوتی ہے اور جفت رات میں بھی ہوتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں شب قدر کی تعیین کے بارے میں علماء کے اور بھی بہت سے اقوال ہیں جن کی تعداد ۴۶ تک پہونچتی ہیں۔

مطلب في ليلة القدر

هذا، وليلة القدر دائرة في رمضان اتفاقا إلا أنها تتقدم وتتأخر خلافا لهما، وثمرته فيمن قال بعد ليلة منه أنت حر أو أنت طالق ليلة القدر فعنده لا يقع حتى ينسلخ شهر رمضان الآتي لجواز كونها في الأول وفي الأولى وفي الآتي في الأخيرة وقالا يقع إذا مضى مثل تلك الليلة في الآتي، ولا خلاف أنه لو قال: قبل دخول رمضان وقع بمضيه قال في المحيط والفتوى على قول الإمام لكن قيده بكون

الحالف فقيها يعرف الاختلاف وإلا فهي ليلة السابع والعشرين، والله أعلم.

(قوله دائرة في رمضان اتفاقا) أي دائرة معه بمعنى أنها توجد كلما وجد فهي مختصة به عند الإمام وصاحبيه لكنها عندهما في ليلة معينة منه وعنده لا تتعين ويشير إلى ما قلنا في تفسير الدوران ما في البحر عن الكافي ليلة القدر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتأخر وعندهما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتأخر اهـ فافهم (قوله لجواز كونها في الأول) أي في رمضان الأول في الأولى أي في الليلة الأولى منه وفي رمضان الآتي في الليلة الأخيرة منه، فإذا انسلخ رمضان الأول لا يقع للاحتمال الأول وإذا لم ينسلخ الآتي لا يقع أيضا للاحتمال الثاني فإذا انسلخ الآتي تحقق وجودها في أحدهما فحينئذ يقع (قوله إذا مضى إلخ) يعني إذا كانت هي الليلة الأولى فقد وقع بأول ليلة من القابل، وإن كانت الثانية، أو الثالثة إلخ فقد وجدت في الماضي، فيتحقق عندهما وجودها قطعا بأول ليلة من القابل رملي (قوله لكن قيده إلخ) أي قيد صاحب المحيط الإفتاء بقول الإمام بكون الحالف فقيها أي عالما باختلاف العلماء فيها وإلا فلو كان عاميا فهي ليلة السابع والعشرين لأن العوام يسمونها ليلة القدر، فينصرف حلفه إلى ما تعارف عنده كما هو أحد الأقوال فيها وله أدلة كثيرة من الأحاديث و أجاب عنها الإمام بأن ذلك كان في ذلك العام.

[تتمة]: ما ذكره عن الإمام هو قول له. وذكر في البحر عن الخانية أن المشهور عن الإمام أنها تدور أي في السنة كلها قد تكون في رمضان وقد تكون في غيره. اهـ. قلت: ويؤيده ما ذكره سلطان العارفين سيدي محيي الدين بن عربي في فتوحاته المكية بقوله: واختلف الناس في ليلة القدر أعني في زمانها، فمنهم من قال هي في السنة كلها تدور وبه أقول. فإني رأيتها في شعبان وفي شهر ربيع، وفي شهر رمضان، وأكثر ما رأيتها في شهر رمضان وفي العشر الآخر منه، و رأيتها مرة في العشر الوسط من رمضان في غير ليلة وتر وفي الوتر منها فأنا على يقين من أنها تدور في السنة في وتر وشفع من الشهر اهـ وفيها للعلماء أقوال أخر بلغت ستة وأربعين. (شامی: ۳/۴۴۵)

● ● ● ●

اہم مآخذ ومراجع

القرآن الکریم	
البخاری	محمد بن اسماعیل البخاری
سنن الترمذي	ابو عیسی محمد بن عیسی الترمذي
مسلم شریف	مسلم ابن حجاج القشیري
سنن ابي داؤد	سلیمان بن الاشعث ابي داؤد سجستاني
معارف القرآن	مفتی اعظم مفتی محمد شفیع صاحب عثمانی
الهداية	علامه برهان الدين مرغيناني
مختصر القدوری	ابو الحسین احمد بن محمد بن احمد البغدادی القدوری
منتخب الحسامی	حسام الدین محمد بن محمد عمر الاخسیکثی
کنز الدقائق	عبدالله بن أحمد النسفی
البحر الرائق	زين الدين ابن نجيم المصري الحنفي
النهر الفائق	امام سراج الدين عمر بن ابراهيم بن نجيم الحنفی
فتح القدير	كمال الدين محمد السيواسي المعروف بابن الهمام
تبيين الحقائق	عثمان علی بن محجن الزيلعی
الحواشی السعدية	سعدالله بن عیسی بن امیر خان القسطمونی الرومی
حاشية الطحطاوي علي مراقي الفلاح	احمد بن محمد بن اسماعیل الطحطاوي
حاشية الطحطاوي على الدر المختار	احمد بن محمد بن اسماعیل الطحطاوي
تقريرات الرافعي	الشيخ عبد القادر الرافعي
الفتاوي الهندية	مجموعة من المؤلفين

بدائع الصنائع	علاء الدين ابو بكر بن سعود الكاساني
شرح منظومة ابن وهبان	علامه عبد البر بن محمد با بن الشحنه
أسنى المطالب في شرح روض الطالب	ابو يحى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري الشافعى
احكام تجميل النساء فى الشريعة	ازدهار بنت محمود بن صابر المدني
اصول الافتاء و آدابه	الشيخ مفتى تقى عثمانى
الأشباه و النظائر	زين الدين ابن نجيم المصري الحنفي
تعليق الشنار على شرح العقائد النسفية	شيخ عبد السلام بن عبد الهادى شنار
المغني لابن قدامة	محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الحنبلي
الموسوعة الفقهية	مجموعة من المؤلفين
قاموس الفقہ	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
اثمار الهدايه	مولانا ثمير الدين قاسمى
الاوزان المحمودة	مفتى شفيق قاسمى
